

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

CIENCIA POLÍTICA Y DE LA ADMINISTRACIÓN III
Teoría y Formas Políticas y Geografía Humana



TESIS DOCTORAL

**El tercer principio de justicia. La encriptación del poder y la
desestabilización de la justicia como equidad**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Gabriel A. Méndez Hincapié

Directora

Esther del Campo García

Madrid, 2016

Gabriel A. Méndez H.

EL TERCER PRINCIPIO DE JUSTICIA

**LA ENCRIPCIÓN DEL PODER
Y LA DESESTABILIZACIÓN
DE LA *JUSTICIA COMO EQUIDAD***

Tesis Doctoral dirigida por la
Prof. Dra. Esther del Campo



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
CIENCIA POLÍTICA Y DE LA ADMINISTRACIÓN III
(Teoría y Formas Políticas y Geografía Humana)

Madrid, 2015

DEDICADA CON TODO MI AMOR

A mi hija Andrea, que ojalá este trabajo compense un poco todo el tiempo que le “robé” por dedicarme a él

A mis amorosos padres y hermanos, que tanto he descuidado

A la familia de Carmen Ruiz González, por su invaluable ayuda en los orígenes de esta obra

A los siete Adultos que con su ejemplo y amistad han marcado tan profundamente mi vida: Germán Zabala (q.e.p.d), Mario García, Carmen Ruiz, Fernando Zalamea, Frances Thomson, Ricardo Sanín y Alejandra Alzate.

«Son injustas todas las acciones que se refieren
al derecho de otros hombres cuyos principios
no soportan ser hechos públicos»
Kant, Hacia La Paz Perpetua

«¿Sed quis custodiet ipsos custodes?»
Juvenal, Sant. 6, 347

«En Dios confiamos, a los demás los vigilamos»
National Security Agency

«Corruptio optimi pessima»
Santo Tomas de Aquino

«Y el [pueblo] tuyo que ve el secreto te recompensará»
Mateo 6, 46.18

CONTENIDO

RESUMEN.....	13
ABSTRACT.....	17
INTRODUCCIÓN.....	21

Capítulo primero

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD DE JOHN RAWLS...35

1.1 Las Ideas Fundamentales.....	40
1.1.1 La idea de la Sociedad como un Sistema Equitativo de Cooperación.....	40
1.1.2 La Idea de una Sociedad Bien Ordenada.....	44
1.1.3 La Idea de la Estructura Básica.....	46
1.1.4 La Idea de la Posición Original.....	49
1.1.5 La Idea de las Personas Libres e Iguales.....	52
1.1.6 La Idea de Justificación Pública.....	54
1.1.7 La Idea del Equilibrio Reflexivo.....	57

1.1.8 La Idea de un Consenso Entrecruzado.....	59
1.1.9 La Idea de los Bienes Primarios.....	60
1.2 La Construcción de una Sociedad Bien Ordenada.....	62
1.2.1 De la Posición Original a los (dos) Principios de Justicia....	63
1.2.2 Las Dos Comparaciones Fundamentales.....	68

Capítulo Segundo

EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD EN LA JUSTICIA COMO EQUIDAD Y SU IMPOSIBLE SOLUCIÓN.....77

2.1 El problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.....	78
2.1.1 La crítica de Habermas.....	80
2.1.2 La crítica de García.....	82
2.1.3 La crítica de Arrow.....	90
2.1.4 La crítica de Harsanyi.....	93
2.1.5 La crítica de Binmore.....	96
2.2 Las respuestas de Rawls a las críticas anteriores.....	99
2.3 ¿Es posible estabilizar la justicia como equidad?.....	106

Capítulo Tercero

LA OPACIDAD DEL PODER Y EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD EN LA JUSTICIA COMO EQUIDAD.....139

3.1 La opacidad del poder: Una aproximación.....	143
3.1.1 El Poder: <i>Potentia</i> , <i>Potestas</i> , Intencionalidad.....	145
3.1.1.1 La <i>Potentia</i>	146
3.1.1.2 La <i>Potestas</i>	158
3.1.1.3 La Intencionalidad.....	166
3.2 La Opacidad del Poder y la Configuración del Segundo Velo de Ignorancia.....	176
3.2.1 El SVI y las Sociedades del Control de la <i>Potentia</i>	180
3.2.2 El SVI y la Encriptación de la <i>Potestas</i>	190

Capítulo Cuarto

LA INJUSTICIA MANIFIESTA DE LOS *ARCANA IMPERII*.....208

4.1 Los <i>Arcana Imperii</i> en el tejido del Segundo Velo de Ignorancia.....	209
4.1.1 Una Ontología de los <i>Arcana Imperii</i>	211
4.1.2 La Economía-política de los <i>Arcana Imperii</i>	223
4.1.2.1 La Constitución de Estados Unidos como una Selección Adversa Global.....	234

4.2 Los <i>Arcana Imperii</i> como Cimientos del Imperio del Capital.....	245
---	-----

Capítulo Quinto

UN TERCER PRINCIPIO PARA DEMOLER LA JUSTICIA COMO EQUIDAD.....	270
---	------------

5.1 El Bien Primario introducido por el Tercer Principio de Justicia.....	280
5.2 El derecho “a saber eso”.....	282
5.3 El Tercer Principio desde la Descriptación del Poder....	294

CONCLUSIONES.....	300
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	312
--------------------------	------------

RESUMEN

El presente trabajo expone la urgencia de un tercer principio de justicia, el cual amplía y critica la concepción de la Justicia como Equidad de John Rawls. Desde la visión del célebre filósofo liberal, los principios y las ideales son eficientes para la formulación de una teoría normativa de la sociedad, la llamada “sociedad bien ordenada”. No obstante, conceptos como “posición original” y “velo de la ignorancia” de nada servirían ante la realidad de las injusticias sociales y que las instituciones que propenden por la justicia, las cuales son organizadas a partir del “consenso entrecruzado”, no logran un respaldo adecuado debido a un grave problema de diseño en la “estructura básica” de la sociedad bien ordenada: la sociedad se desestabiliza por la acción de un inadvertido –por Rawls- “Segundo Velo de Ignorancia” (SVI).

Además, la teoría rawlsiana de la Justicia se basa en concepción de la racionalidad y la razonabilidad, pilares de la sociedad liberal y fundamento imprescindible para la realización de los Principios de Justicia. No obstante, éstas son inoperantes en la vida cotidiana, al ser los seres humanos sobredeterminados por las asimetrías del poder político y económico, lo que empuja también la adopción de actitudes tales como la ambición, el miedo y el rencor. Estas características, llamadas por Rawls “psicologías especiales”, son incitadas también por la sensación de incertidumbre que viene ante nuestro desconocimiento de lo que sucederá en el futuro.

14 - El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

. Entre el desasosiego del presente y los riesgos de la convivencia, surge la voluntad de dominio (la *Potestas*) como medio para contrarrestar y manipular los destinos y las decisiones de las personas. La acumulación de *Potestas* configura, por consiguiente, una sociedad desigual, que se basa en el control de las decisiones y de la autonomía de los individuos. A partir de la estructura básica de la “sociedad-bien-ordenada” de Rawls y desde un punto de vista estrictamente deductivo, no puede verse el surgimiento de una nueva manifestación del “Velo de la Ignorancia”: los *Arcana Imperi*. Dichas modalidades funcionan a partir de la posición original, de una manera controvertida: esconden o enmascaran los abusos del poder, los cuales acontecen en ámbitos estatales o no estatales. Estos sucesos dan lugar al “Segundo Velo de Ignorancia” (SVI), como medio de imposición de las asimetrías en la información sobre el desempeño del poder –las cuales debieron haber desaparecido desde el Primer Velo de Ignorancia, propuesto por Rawls-. Por tanto, la desigualdad informativa resurge en la sociedad bien ordenada.

Los *Arcana*..., por medio del SVI, aparecen igualmente en la conducta impulsiva y codiciosa de los ciudadanos. Estos comportamientos se hacen más evidentes en los ámbitos políticos y económicos de mayor influencia. Empero, dichos comportamientos, concebidos desde un pensamiento hegemónico, parecen no contradecir las declaraciones en defensa de los (dos) principios de justicia como equidad (o de los principios del derecho de los pueblos). Esto puede entenderse si tenemos en cuenta como el SVI y los *Arcana Imperii* son protegidos bajo el manto de las libertades básicas de forma prioritaria; siendo este hecho injusto e ilegítimo. Eso sucede gracias a distintas doctrinas–la seguridad nacional, el libre mercado, la competitividad, la geopolítica, el “choque de civilizaciones”, la implantación de medidas de austeridad, etc.-.

Rawls, al igual que muchos de sus lectores y críticos, no parecen ver el impacto de este SVI sobre la estabilidad de la Sociedad

bien ordenada –en especial, en las esferas más altas del poder-. Esta apariencia encubre los abusos y las injusticias de las instituciones que imperan en la actualidad. Dichas conductas son respaldadas desde lo racional, por parte de quienes se benefician de ellas; no obstante, desde el punto de vista de la ciudadanía y del público, dichas actuaciones son irrazonables e inmorales. La “Justicia como Equidad” de Rawls se revela como un simulacro en que el poder político y económico se halla “encriptado”, y en el que los valores liberales no se cumplen más allá de la teoría. El estado capitalista de bienestar no alcanza a cumplir los ideales democráticos, ante el desequilibrio entre los poderes públicos y privados. Al mismo tiempo, la vida ciudadana se enturbia, por medio de la información manipulada y el control imperante. Ante esta perspectiva, se hace urgente la introducción de un Tercer Principio de Justicia, dentro de la propuesta teórica de Rawls, el cual es llamado aquí “Principio de Publicidad”. La introducción de este da lugar a una nueva jerarquía entre los tres principios, con el fin de corregir los defectos lógicos y políticos de la visión Rawlsiana. El Tercer Principio exige que todo el ejercicio del poder en la parte más alta de la sociedad deba ser realizado y divulgado bajo condiciones panópticas razonables.

A partir de este presupuesto, la publicidad debe estar por encima de la libertad y la igualdad, evitando así que cualquier institución –sea pública o privada- se proteja desde el conjunto de libertades básicas: estas pueden convertirse en la defensa que el capital use, para proteger sus intereses a costa de los intereses comunes. Por tanto, la publicidad afianza y expande la concepción rawlsiana de la justicia, deconstruyendo las bases de la llamada “justicia liberal”. Esto ayudará a contrarrestar el despotismo del poder global, convenientemente turbio, por medio de una resistencia civil, colectiva y consciente de su derecho a “saber eso”: las actuaciones del poder (*Potestas*) en las más altas instancias. Asimismo, el Tercer Principio tiene sentido dentro de la búsqueda de justicia global, finalmente realizado en la democracia participativa. Los poderes dominantes del imperio del capital

16 - El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

coaccionan a las naciones y a sus gobiernos, para la aplicación de medidas que atentan contra su soberanía. En contraste, la publicidad hace presión para la concesión y el goce de las libertades básicas al mayor número de personas posibles, sin que estas sean entorpecidas por el SVI. El tercer principio, además, amplía las nociones de poder, desde los muy influyentes enfoques de las “capacidades” y el “biopolítico” del mundo académico. La publicidad y el SVI son muestras de la concepción triádica del poder: “*potentia/potestas/intencionalidad*” –combinando por primera vez aquí dichos enfoques-. En este escrito, mostraremos como esta concepción tiene una relevancia para la vida cotidiana, cuando vemos la supremacía del orden institucional enfrentado a la fuerza de toda la sociedad, reunida por medio de sus demandas colectivas. En este desafío, observaremos como el despliegue de las facultades y de las prerrogativas de los ciudadanos (i.e. la intencionalidad de sus actos como expresión de sus libertades) es trastornado en la constante pugna entre poderes oscuros y una ciudadanía disidente, indignada y lúcida.

Por último, estudiaremos, gracias a los aportes de la teoría crítica constitucional del Profesor Ricardo Sanín Restrepo, como el tercer principio puede coadyuvar la desencryptación del simulacro del poder liberal, al querer este tener prevalencia absoluta sobre los principios gemelos de libertad e igualdad. La publicidad de las acciones en los pináculos del poder resulta siendo un medio para que los ciudadanos tengan mayor claridad sobre si se está cumpliendo el criterio maximin por parte de los poderes gubernamentales y corporativos, donde el poder como *potestas* se revela inequitativo y desdeñoso de la *lucha contrahegemónica*. El tercer principio llevará, entonces, a la inversión del panóptico y con él al auge de la *potentia* popular.

PALABRAS CLAVE: JUSTICIA COMO EQUIDAD, *ARCANA IMPERII*, SEGUNDO VELO DE LA IGNORANCIA, OPACIDAD DEL PODER, ENCRYPTACIÓN DEL PODER, INVERSIÓN DEL PANÓPTICO.

ABSTRACT

This article presents the urgency of a third principle of justice, which expands and criticises the conception of Justice as Fairness put forward by John Rawls. From the perspective of this famous liberal philosopher the principles and ideas are efficient for the formulation of a normative theory of society, the so called “well ordered society”. However, concepts such as “original position” and “the veil of ignorance” will be useless to the reality of social injustices and institutions that promote justice, which are organised from the “overlapping consensus”, do not achieve an adequate support due to a serious flaw in the design of the “basic structure” of the well ordered society: the society is destabilized by the action of an inadvertent –by Rawls- “Second Veil of Ignorance” (SVI).

Furthermore, Rawls’s theory of justice is based on the conception of rationality and reasonableness, both pillars of liberal society and essential for the realization of the principles of justice. Nonetheless, these are not applicable to everyday life when humans are overdetermined by the asymmetry of political and economic power, which forces the adoption also of attitudes such as ambition, fear and resentment. These features named by Rawls “special psychologies”, are encouraged by the sense of uncertainty that comes before our ignorance of what will happen in the future

18 - El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

Between the uneasiness of the present and the risks of coexistence, emerges the will of dominance (the “potestas”) as a means to counter and manipulate people’s destiny and decisions. The accumulation of “potestas” sets up thus, an unequal society based on the control of the individual’s decisions and autonomy.

From the basic structure of Rawl’s “well ordered society” and from a new point of view strictly deductive, one can not see the emergence of a new manifestation of the “veil of ignorance”: the *Arcana Imperi*. The mentioned modalities operate from the original position, in a controversial manner: they hide or mask the abuses of power, which occur in state or not state areas. These events lead to the “Second Veil of Ignorance” SVI, which imposes information asymmetries on the performance of power -which must disappear from the First Veil of Ignorance proposed by Rawl-. Therefore, the informative inequality re-emerges in the well-ordered society.

The *Arcana*..., through the SVI appear as well in the impulsive and greedy behaviour of citizens. These behaviours become more evident in the most influential political and economic spheres. But such behaviours conceived from a hegemonic thinking, seem to contradict the statements in the defence of the (two) principles of justice as fairness (or the principles of people’s law). This can be understood if we take into account how the SVI and the *Arcana Imperi* are protected and prioritized under the mantle of the basic freedoms; being this fact unfair and illegitimate. This occurs thanks to different doctrines- the national security, free trade, competitiveness, geopolitics, “the clash of civilizations”, the implementation of austerity measures, etc.

Rawls, like many of his readers and critics, do not appear to see the impact of this SVI on the stability of the well-ordered society in its highest spheres of power. This appearance conceals the abuses and injustices of the institutions that prevail nowadays. These behaviours are supported from the rational, by those who benefit from them;

nonetheless, from the citizen's and the public point of view, such actions are unreasonable and immoral.

Rawls' "Justice as Fairness" is revealed as a sham in which the political and economic power is "encrypted", and in which liberal values are not met beyond the theory. The capitalist welfare state fails to meet the democratic ideals given the imbalance between the public and private powers. At the same time, everyday life becomes cloudy through manipulated information and the prevailing control.

Given this perspective, it becomes urgent to introduce a Third Principle of Justice within Rawls' theoretical proposal, which is called here "Principle of Publicity". Its introduction creates space for a new hierarchy between the principles, with the objective of correcting the logical and political errors of Rawls' vision. The Third Principle requires that every exercise of power in the highest sphere of society must be conducted and divulged under reasonable panoptic conditions.

From this statement, the publicity must be above liberty and fairness, thus preventing any institution- public or private- from being protected by the group of basic liberties: which can become the defence of the capital's will use to protect its interests at the expense of common interests. Therefore, publicity strengthens and broadens the Rawls' conception of justice, deconstructing the pillars of the called "liberal justice". This will help counteract the despotism of the suitable murky global power, through a civil resistance, collective and cohesive, in its right to "know this": the actions of power ("potestas") at the highest levels.

Likewise, the Third Principle makes sense among the quest for global justice, finally done in the participatory democracy. The dominant powers of the empire of capital coerce nations and their governments to implement measures that undermine their sovereignty. In contrast, the publicity puts pressure for the granting and enjoyment of the basic liberties to the largest number of people as possible, without these being jeopardised by the SVI.

20 - El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

The third principle additionally, broadens the notions of power from the most influential approaches of the academic world, “capacities” and “bio political”. The publicity and the SVI are samples of the triadic conception of power: “*potentia/potestas/intentionality*”- combining here for the first time such approaches-. In this paper, we show how this conception is relevant to everyday life when we see the supremacy of the institutional order confronted by the strength of society as a whole, united through its collective demands. In this challenge, we will see how the deployment of the faculties and prerogatives of the citizen’s (e. g the intent of their actions as expression of their freedoms) is disturbed in the constant struggle between dark powers and a dissident, indignant and lucid citizenship.

Lastly, this text will study, thanks to the contributions of Professor Ricardo Sanin Restrepo’s constitutional critical theory, how the third principle can assist the decryption of the simulacrum of the liberal power in its wiliness to have absolute prevalence over the twin principles of liberty and fairness. The publicity of the actions in the pinnacles of power turns out to be a way for citizens to have greater clarity in whether or not there is compliance with the *maximin* criterion by government and corporative powers, where power as *potestas* is revealed inequitable and dismissive of the *counter-hegemonic struggle*. The third principle will lead then to the inversion of the panoptic with the rise of the popular *potentia*.

KEY WORDS: JUSTICE AS FAIRNESS, ARCANA IMPERII, SECOND VEIL OF IGNORANCE, DARKNESS OF POWER, ENCRYPTION OF POWER, AND INVERSION OF THE PANOPTIC.

INTRODUCCIÓN

El rasgo más importante de las teorías de la justicia - dominantes en el siglo XX- es su tendencia a ponderar entre los principios gemelos de igualdad y libertad. De esta manera, algunos estudiosos propenden por la igualdad de oportunidades o de rentas; mientras otros defienden la prioridad de las libertades (de pensamiento, de conciencia, libertades políticas, de asociación, etcétera). Se puede afirmar que subsiste un horizonte común a prácticamente todas las teorías de la justicia contemporáneas que encubren, justifican y legitiman el simulacro liberal: la discusión sobre la elección de los principios de la justicia y sus reglas de prioridad.

En ese contexto, el más famoso representante de la filosofía política anglosajona del siglo XX, John Rawls, presenta en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), una concepción política de la justicia, aplicada a los principios y a las normas de la estructura básica de una sociedad bien ordenada (a nivel doméstico). En cuanto a la extensión de dicha concepción al ámbito internacional, Rawls presentó en su *The Law of Peoples* (1999) una propuesta de “utopía realista”, la cual aspiraba a presentar las condiciones para una sociedad mundial de “pueblos-decentes”

22 - El Tercer Principio de Justicia: la Encryptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

La concepción política de la justicia, a la que alude Rawls en las obras anteriores, no es otra que la derivada de *A Theory of Justice* (1971), obra posteriormente actualizada en la *Revised Edition* de 1999. Con respecto a esto, no sobra advertir que Rawls, a lo largo de la evolución de su pensamiento, mantuvo en firme las bases de su edificio teórico, consistentes en el procedimiento argumentativo para la obtención y el análisis de los principios de justicia y la justificación de su orden de prioridad.

Siguiendo lo anterior, el objetivo general de este trabajo doctoral de teoría política normativa es, por una parte, cuestionar, por medio de una vía alterna, la estabilidad de tanto la concepción política de la justicia, y su extensión al derecho de los pueblos, como la de sus copias icónicas. Por otra parte, a partir de dicho cuestionamiento, introducir un tercer principio de justicia que derrumbe el artificio teórico de Rawls y sus continuadores.

Específicamente, la tesis central de este trabajo sostiene que al concepto de *Justicia como equidad* de Rawls le hace falta un tercer principio de justicia, cuya introducción entraría a demostrar la imposibilidad de solucionar el problema de la estabilidad de su modelo contractualista de justicia. Este tercer principio llegaría incluso a suministrar una vía novedosa para interpretar críticamente algunas de las principales objeciones a su concepción de la justicia.

Se advierte que aquí no se intenta ni cubrir toda la bibliografía crítica sobre la teoría de la justicia de Rawls, ni contrastar la propuesta que aquí se ofrece con la obra de otros autores que también critican las propuestas de Rawls. Esta investigación se centrará en un aspecto muy específico: el estudio crítico del procedimiento para la derivación de los principios de justicia, en la concepción política de la justicia de Rawls. El estudio es eminentemente hipotético-deductivo, es decir: se intentará comprender por medio de una hermenéutica textual (i) hasta dónde las consecuencias que se derivan de los dos principios de justicia impactan su estabilidad y (ii) por qué y para qué es necesario introducir un tercer principio de justicia (y un nuevo orden de

23 - Introducción

prioridad entre ellos) con el fin de demoler, por una vía novedosa, el constructo rawlsiano y sus copias.

En la quinta parte de *Justice as Fairness*, Rawls enfrentó el problema de la estabilidad de la Justicia como equidad. Menciona que dicha cuestión tiene que ver con la existencia de una posible insuficiencia de los argumentos, en favor de los dos principios de justicia.

En otras palabras, Rawls llama la atención sobre las consecuencias, para la estabilidad de la Justicia como equidad, del problema de un desarrollo insuficiente del sentido de la justicia, tras la salida del Velo de ignorancia (en la Posición original), y durante la realización de la sociedad bien ordenada (debido ésta a la aplicación de los principios de justicia sobre la estructura básica). Rawls advierte que dichos principios, establecidos por medio del consenso social, no podrían ser afianzados a cabalidad, a lo largo del tiempo, en la búsqueda de un sentido de la justicia, coherente tanto con las aspiraciones principialísticas como con los problemas reales.

Se develan así graves problemas de diseño: a menudo son violadas las instituciones justas y los principios de justicia, que resultan seleccionados, no consiguen generar su propio respaldo. La correspondiente sociedad bien ordenada es inestable y corre el riesgo de derrumbarse. Por lo tanto, ¿Cómo evitar ese riesgo? La concepción de Rawls se basa en hacer una cuidadosa caracterización del comportamiento de las partes bajo el Velo de ignorancia. Para Rawls, hay que hacer una adecuada descripción de la racionalidad de los agentes situados detrás del Velo de ignorancia en la posición original, si se quiere apuntalar correctamente el argumento de la Justicia como equidad.

No obstante, el problema de la estabilidad se puede interpretar de otra manera. Aquí no solo se estudiará la cuestión de si la solución que Rawls da es correcta. En esta ocasión, se trata de analizar la existencia de otro aspecto del problema de la estabilidad, no detectado ni por él ni por sus críticos. Debemos detenernos a examinarlo con

más atención, siendo ese aspecto el punto en torno al cual gira esta crítica del sistema rawlsiano.

La cuestión que evaluaremos es esta: según Rawls, la imparcialidad que las partes ganan con el Velo de ignorancia para elegir los Principios de Justicia, luego se pierde, una vez que éste es levantado y las partes caen bajo el influjo de las “psicologías (o actitudes) especiales”. Entre dichas actitudes o psicologías especiales, Rawls incluye la propensión a la envidia y al rencor, una aversión particularmente alta al riesgo y a la incertidumbre y una fuerte voluntad de dominio (*potestas*) y de ejercer ese poder sobre los demás. Luego, a partir de dichas psicologías especiales, el poder político y económico se concentra, acumulándose muy rápidamente en pocas manos, lo que torna la sociedad en extremadamente desigual.

En lo que Rawls (y sus críticos) no acaban de reparar es en la conexión entre el concepto de Velo de ignorancia y las actitudes especiales señaladas. En la estructura básica de la sociedad-bien-ordenada, que sale de la posición original, no hay nada que impida que en una segunda modalidad del Velo de ignorancia -a saber: los *arcana imperii* - sean discretamente reintroducidas y mantenidas las psicologías especiales por los que tienen el poder político y económico en las más altas esferas. Estas actitudes reaparecen así como propiedades del esquema de las instituciones políticas, derivado de los (dos) principios de la justicia como equidad (o de los principios del derecho de los pueblos).

Los *arcana imperii*, en diversos ámbitos estatales y no estatales, (V. gr., el secreto profesional, el secreto bancario, la discrecionalidad diplomática, la seguridad nacional, etcétera), constituyen una nueva modalidad del Velo de ignorancia y cumplen una función especial e injustificada después de la Posición original: ocultan o disimulan los excesos de las otras dimensiones del poder. Si, en la Posición original, el Velo de ignorancia eliminaba las asimetrías de información; después de la Posición original, por el contrario, una modalidad injustificada de lo que denominaré el “*Segundo Velo de*

Ignorancia” (SVI) las restituye en la estructura básica de la supuesta “sociedad-bien-ordenada”.

Más grave aún. No sólo es restituida subrepticamente, en la estructura básica de la sociedad (i. e.: en la constitución), una modalidad injusta e ilegítima del Velo de ignorancia por medio de los *arcana imperii*. Dicha modalidad queda, además, amparada según la prioridad de las libertades básicas, en el orden efectivamente consensuado por las distintas doctrinas comprensivas. Nótese, en efecto, que en el inciso tercero de la clase de bienes primarios que Rawls mantiene en *Justice as Fairness* aparece el poder y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.

Rawls (y sus críticos) no parecen intuir que una de las prerrogativas más importantes que tienen los cargos de responsabilidad en el más alto nivel del poder es la de ocultar, tras una nueva versión del Velo de ignorancia llamada “Secreto de estado” (y sus homólogos), las actuaciones más injustas de los grandes poderes. De esta manera, se encubren comportamientos –sucedidos dentro de ámbitos estatales o no estatales- que los más poderosos consideran, “racionales” a la luz de sus propias convicciones, aunque quizás serían “irrazonables para la razón pública” si dichas actuaciones se pudieran evaluar despejando la opacidad que las encubre.

Al parecer, Rawls y sus partidarios no advirtieron que bajo una estructura básica que descuida la esencial opacidad del poder, como la estipulada por él en *Justice as Fairness*, el sistema completo de instituciones políticas, económicas y sociales muy difícilmente podrá llegar a ser una democracia-de-propietarios -la cual desarrollaría todos los principales valores políticos, expresados por los dos principios de justicia, ante la imposibilidad de que el estado capitalista de bienestar los pudiera (ni más faltaba) realizar-.

Lo anterior sucede, debido a que las señaladas modalidades del secreto encubren las actuaciones de los poderes públicos y privados en las más altas instancias -lo que facilita que una muy pequeña parte de

la sociedad controle la economía y, al mismo tiempo y de manera indirecta, la vida política-. En el mejor de los mundos, de esa concepción política de la justicia no se puede derivar nada que no herede el mismo problema de la opacidad exacerbada del poder presente: tanto en los regímenes socialistas realmente existentes, como en los estados capitalistas de bienestar.

Como dicho estado de cosas está correctamente protegido por el orden de prioridades establecido por Rawls, mostraremos que no queda más remedio que introducir un tercer principio de justicia, al que denominaremos "*Principio de Publicidad*" (en recuerdo al Principio Transcendental del Derecho de Kant, en el que se inspira), y un nuevo orden de primacía entre los tres principios; no con el fin de subsanar esta grave y sutil deficiencia, sino de llevarla hasta sus últimas consecuencias lógicas. Recuérdese que, para Kant, el Principio trascendental del Derecho Público, que permite la concordancia de la Política con la Moral, es: "Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos" (Kant, 1795/2010: 707). El objetivo de esta investigación doctoral es hacer inmanente en la república cosmopolita de Kant, el principio que él hace trascendente.

Este principio inmanente de justicia podría enunciarse de la siguiente manera, siguiendo el esquema rawlsiano:

Tercer Principio: los poderes y las prerrogativas que acompañan a los cargos y posiciones de máxima autoridad, deben ejercerse bajo condiciones panópticas razonables (el Principio de Publicidad).

Además, debe garantizarse la prioridad de la Publicidad sobre la Libertad, de tal manera que los grandes poderes públicos y privados no se amparen en el esquema de libertades básicas, iguales e irrevocables, con el fin de ocultar las arbitrariedades del imperio del capital al faro de la razón pública. Y la necesidad de un nuevo orden de prioridad, podría formularse, parafraseando a Rawls:

Nueva Norma de Prioridad: El tercer principio tiene primacía sobre el primer principio.

En los capítulos que siguen se intentará demostrar que con la introducción del Tercer Principio, y de la nueva Norma de Prioridad, queda delineada una concepción de la Justicia que abarca más que el caso particular de la concepción rawlsiana de la Justicia como Equidad. Más aún, se expondrá que dicha introducción conlleva un efecto de-constructor del simulacro de la Justicia liberal, de un tenor tal que incluso, en una formulación extrema de la estructura básica de la sociedad —una en la que, por ejemplo, quede cercenada inaceptablemente la lista de bienes primarios, excepción hecha del inciso tercero—, el poder democratizador del tercer principio (y su máxima prioridad dentro de los derechos fundamentales) forzaría, necesariamente, o bien un ejercicio benevolente del poder despótico, o bien, la resistencia civil generalizada.

Dicho en otras palabras: si el tercer principio (y su primacía) fueran operativos en la estructura básica de las cinco clases de regímenes considerados por Rawls, como sistemas sociales domésticos, - a saber: a) Capitalismo de *laissez-faire*; b) Capitalismo de Estado de bienestar; c) Socialismo de Estado con economía planificada; d) Democracia de propietarios; y finalmente, e) Socialismo liberal (democrático)-, aquellos harían transitar a éstos hacia regímenes más democráticos, en el sentido radical dado por Ricardo Sanín Restrepo (2014) debido al papel central que desempeñarían el Tercer Principio y su primacía, en la lucha por la emancipación de la humanidad, formulada por Karl Marx en sus Manuscritos del 44.

Igualmente, el Tercer Principio también tendría un papel central que cumplir en la lucha por la justicia global, como medio para una transición hacia un orden internacional verdaderamente democrático: el Principio desvelaría, ante la hipotética Sociedad de los Pueblos rawlsiana, (o ante organizaciones similares como la ONU, la UE, etcétera) la estructura informal (y secreta) del imperio del capital, en el sentido asignado por Ellen Meiksins-Wood (2004), estructura

que es quizás el mayor obstáculo para “hacerle justicia a la humanidad” según la formulación de Thomas Pogge (2009):

En el último medio siglo, los poderes dominantes, liderados por Estados Unidos, en verdad han creado un orden global [...] que constriñe severamente y condiciona las instituciones económicas y políticas, y las medidas políticas de todas las sociedades nacionales y gobiernos [...] debemos concluir entonces que éste es un orden todavía profundamente fallido y de manera bastante evitable. (Pogge, 2009: 107-108)

Recuérdese la reformulación de los (dos) Principios de Justicia en *Justice as Fairness* e intégrese en ella el tercer principio y su orden de prioridades:

a) Primer principio: Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.

b) Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el Principio de Diferencia).

c) [Norma de prioridad:] En vista de la naturaleza fundamental de los derechos y libertades básicos [...] se confiere primacía al primer principio.

Ahora introduzcamos el Tercer Principio (Principio de Publicidad) y la nueva Regla de Prioridad:

d) Tercer principio: Los poderes y las prerrogativas, que acompañan a los cargos y posiciones de máxima autoridad, deben ejercerse bajo condiciones panópticas razonables (el Principio de Publicidad).

e) Nuevo orden de Prioridad (que remplazaría a c: el tercer Principio es previo al primer Principio; y el Principio de la Libertad

Igual es previo al segundo Principio; asimismo, en el segundo Principio, la Igualdad equitativa de oportunidades es previa al Principio de Diferencia.

Este tercer Principio y el nuevo orden de Prioridad que se introduce entre ellos ponen en evidencia que la aplicación, por parte de las sociedades liberales, de los (dos) principios rawlsianos deja mucho que desear: en especial, cuando se evalúa el estado de la justicia en el escenario internacional global. Puestos a prueba en casos difíciles y trágicos, incluso una aplicación no tan imperfecta de los dos principios de Rawls (considérese el escenario europeo occidental actual) también deja mucho que desear como demostraremos en los siguientes capítulos.

En cambio, al asumir la nueva primacía del tercer Principio de Justicia, se busca que una mejor distribución de las Libertades básicas no se frustre reiteradamente por la acción ilegítima de esa nueva modalidad del Velo de ignorancia, la cual oculta una parte significativa de las actuaciones de los altos poderes, (en especial, las que afectan el derecho de los pueblos en el sentido de Rawls).

El hallazgo del tercer Principio llevó esta investigación al estudio de las obras más importantes de los teóricos del poder del siglo pasado y a la necesidad de intentar una conexión entre ellos y Rawls. Ellos trataron de teorizar el elusivo concepto de “Poder” y sobre cómo estudiarlo empíricamente. Pero, subyacente a esa conexión, se ventila otra cuestión fundamental: cómo caracterizar la política adelantada -especialmente por el país *hegemón* del imperio del capital-: “si como dominada por una elite en el poder o como expresión de una democracia pluralista”, según lo establece Lukes:

Mi enfoque era, y es [treinta años después de la 1^o edición de *El poder: un enfoque radical*], que necesitamos pensar en el poder en un sentido amplio, en vez de estrecho —en tres dimensiones, en vez de en una o en dos— y que necesitamos prestar atención a esos aspectos del poder que son menos accesibles a la observación: que, en rigor, el poder alcanza su mayor eficacia cuando es menos observable. (Lukes, 2007: ix)

Obsérvese que Rawls, al definir el poder político en *Justice as Fairness* no tiene en cuenta el trabajo de los teóricos del poder como Lukes. Rawls supone que en una sociedad democrática el poder político, (para él: “el poder coactivo del Estado”) es legítimo porque es también “el poder de ciudadanos libres e iguales”, etcétera. No obstante, surge el siguiente problema: si la concepción de Rawls queda subordinada a la definición más amplia de poder de Lukes, (y si la concepción “más amplia” de Lukes es la correcta), entonces la legitimidad de poder político, en un régimen constitucional, queda abierta, entra en contradicción con el principio de la razón pública y, en consecuencia, llegar a desestabilizar todo el proyecto de la Justicia como Equidad, además de sus copias.

En el capítulo tercero de esta tesis mostraremos que, efectivamente, el descuidado tratamiento del poder político por parte de Rawls conlleva, en esos sistemas normativos, a la apertura de una brecha desestabilizadora, la cual no puede ser cerrada, siguiendo sus propuestas internas -como demostrará la introducción de un tercer principio de justicia-.

Por el contrario, el enfoque tridimensional del Poder en la obra de Lukes, que incluye el bidimensional de Bachrach y Baratz, hace hincapié en los aspectos del Poder como Hegemonía (en el sentido de Antonio Gramsci), a saber: (I) el control previo del contenido de la agenda política, (II) la gestión abierta o encubierta de conflictos observables o latentes y (III) la modificación de los intereses subjetivos y reales a través del sistema educativo, la religión y los *mass media*. Es decir: todos los aspectos del poder que pueden ser cubiertos por los *arcana imperii*.

Importantes teóricos de la Razón de Estado (o del Secreto de Estado) citados aquí como Bobbio, Sánchez Ferro, De Lucas Martín, Wilkinson, Revenga, Dworkin, entre otros, no parecen plantearse la relación directa del concepto de “Razón de Estado” con las teorías de la Justicia. De igual manera, en la obra de Rawls, por ejemplo, no hay ni una sola cita de la obra de los teóricos del poder como Lukes,

Foucault, etcétera. Este trabajo intenta llamar la atención sobre dicho vacío y comenzar a llenarlo con argumentos que amplíen esa brecha con el fin de demostrar el desvarío de Rawls.

En resumen, este trabajo plantea la hipótesis de si puede existir un Principio de Filosofía Política, de Filosofía del Derecho (y su extensión al ámbito normativo de las Relaciones Internacionales) tan importante como el Principio de la Libertad o el de la Igualdad. La respuesta a la hipótesis es afirmativa: que el tercer Principio o Principio de Publicidad es más importante que los principios gemelos de Libertad e Igualdad, debido a que potencia la capacidad de destitución de la comunidad política *constituida* (sea o no liberal). Se trata ésta de una capacidad mayor que la de cualquier otro esquema *constituyente* exhibido por los dos principios rivales: V. gr., en los que se prioriza la libertad u otros en los que ésta se subordina a la igualdad.

En el primer capítulo se hará una exposición sistemática de la Teoría de la Justicia de Rawls, a partir de sus conceptos fundamentales y desde su coherencia interna. Veremos como las ideas, propuestas por el autor de la “Teoría de la Justicia” han servido para formular teóricamente las sociedades liberales. Reconstruiremos el esquema fundamental de la propuesta Rawlsiana a partir de nociones tales como "sistema equitativo de cooperación", "equilibrio reflexivo", “personas libres e iguales”, "posición original", etc. Observaremos como Rawls intenta suministrar una concepción política (mas no moral) de justicia, desde el seno de un régimen democrático constitucional. De igual modo, veremos como la idea de Bienes Primarios sirve para evidenciar las disparidades presentes en la sociedad y como la elección de principios, que determinan una Constitución Política, impactan en la regulación de las desigualdades sociales y económicas de una nación.

Luego, en el capítulo segundo, expondremos algunas críticas enfocadas al fundamental e irresoluble problema de la Estabilidad de la Justicia como Equidad. Estas se dan tanto desde algunas escuelas iusfilosóficas, como desde diversas realidades geopolíticas y

socioeconómicas. Resaltaremos la importancia de la Estabilidad como criterio para probar la validez teórica de las propuestas iusfilosóficas. Veremos, además, la respuesta de Rawls a sus contradictores y si ésta satisface las dudas que su Teoría origina. Adaptando sus ideas a nuevas concepciones históricas, Rawls procura que su concepción de Sociedad-bien-ordenada permanezca estable. Al mismo tiempo, el autor de "A Theory of Justice" quiso introducir las esencias constitucionales -como concepciones públicas de la justicia- en defensa de su idea de Justicia como Equidad.

A continuación, en el capítulo tercero, se postulará no sólo de la necesidad de un tercer principio de justicia, sino también de un nuevo orden de Prioridad entre los tres Principios, -con el fin de llevar a alturas más altas el problema de la Estabilidad-. Abordaremos como la Estabilidad de la Justicia como Equidad será puesta a prueba, gracias a la Opacidad como característica fundamental del poder. Introduciremos aquí los conceptos de "Potentia", "Potestas" e "Intencionalidad" -como categorías desde las cuales estudiar el auge del poder encriptado y de las sociedades de control, por medio del Segundo Velo de Ignorancia-. Valoraremos los alcances de la agencia humana, a partir de las nociones filosófico-políticas presentes en la Ética de Spinoza, dentro de la dimensión política actual. Y observaremos las implicaciones del SVI como la negación al derecho a saber, al no tener el público y la ciudadanía el conocimiento veraz sobre ciertas actuaciones institucionales, durante largos periodos de tiempo.

Posteriormente, en el cuarto capítulo, se explicará cómo la introducción del tercer Principio devela la injusticia de los *Arcana Imperii*, en una solución original y sencilla al problema de la Estabilidad del modelo contractualista de Rawls y también presente en sistemas similares, -es decir: como resolver la cuestión de la legitimidad de un poder político, que rápidamente se acumula y se torna extremadamente desigual, sin que los modelos particulares de justicia, como el de Rawls y su extensión al derecho de los pueblos, logren jamás solucionar por esa vía dicha cuestión-. Asimismo,

analizaremos como los *Arcana Imperii* son la materialización del Segundo Velo de la Ignorancia, evidenciada en el Imperio del Capital. Citaremos la filosofía de Charles Sanders Peirce como base conceptual para analizar las relaciones entre lenguaje, saber y poder, presentes en la sociedad actual. Definiremos lo qué es la información - en relación con las acepciones de “Potentia”, “Potestas” e Intencionalidad-, como una ontología de los *Arcana Imperii*. Además, veremos como éstos son protegidos desde el derecho constitucional de las democracias liberales.

El quinto y último capítulo presenta un contrapunto entre Rawls y la teoría inmanente de la Justicia de Sanín (2014), con el fin de reflexionar sobre cómo el tercer Principio de Justicia (y su Primacía) pueden intervenir ante las graves actuaciones de los Poderes públicos (y privados), en casos ampliamente conocidos de la historia contemporánea. Resaltaremos el hecho de como las democracias liberales se guían más por el dominio político que por el imperio de la ley. Este hecho constituye la esencia del liberalismo como simulacro. Ante esto, debe disolverse la opacidad del poder, por medio de la descryptación, como manifestación del Tercer Principio de Justicia y de una nueva distribución de las libertades básicas. Finalmente, se hará ahí una breve fundamentación filosófico-política del Tercer Principio de justicia (y su Primacía) a la luz de la revolucionaria idea de *democracia a la enésima potencia* de Sanín.

El principio de justicia propuesto aquí –i. e. El principio de publicidad que fundamenta la Inversión del Panóptico-, debe ser operativo, a semejanza de otros, en cualquier sociedad que pretenda ser justa y estable. Esto es independiente de los sistemas filosóficos en que dicha sociedad se auto-refleja. Lo que se desvela aquí, como tema original de esta trabajo, es la injusticia de la encriptación del poder.

Aprovechamos en aclarar, finalizando esta introducción, que este trabajo no se enfoca en lo que Rawls propuso para alcanzar una sociedad bien ordenada; más bien indaga lo que no vio para llegar a esa meta. Por eso, el capítulo segundo se centra en las críticas más relevantes a uno solo de los (muchos) problemas que tiene la justicia

como equidad: el problema de la estabilidad. En ese sentido, las importantísimas críticas de Jürgen Habermas o Amartya Sen a la propuesta de Rawls son aquí mencionadas en algunos pasajes; pero no evaluadas sistemáticamente, ya que no son pertinentes para introducir y fundamentar lo que aquí se denomina como el “tercer principio de justicia”. La tesis defendida aquí es que este (“tercer”) principio, a pesar de su nombre de pila, es tan general que es independiente de, por ejemplo, la “Justicia como Equidad” de Rawls, o de la “Ética del Discurso” de Habermas.

Si bien es cierto que se trata de una indagación eminentemente teórica de ciencia política normativa (la antigua y venerable Filosofía Política), el trabajo dista mucho de no tener conexiones relevantes con temas muy importantes de la ciencia política empírica, en particular: este escrito se alimenta de investigaciones de punta en teoría del Poder, teoría de la Democracia y teoría de las Relaciones internacionales, proponiendo, igualmente, soluciones en dichos ámbitos.

Capítulo Primero

La Justicia como Equidad de John Rawls

El objetivo de este capítulo es presentar una reconstrucción de la teoría de la Justicia de John Rawls (1921-2002), por medio de una revisión detallada de su formulación más acabada, con el fin de delimitar, en forma precisa, en qué consiste el proyecto rawlsiano que se pretende demoler en este trabajo.

Rawls mismo suministró una excelente formulación de la evolución de sus ideas, en un manuscrito que sería publicado un año antes de su muerte. Rawls, en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) se propuso rectificar los defectos más serios de las dos ediciones en inglés de *A Theory of Justice* (1971, 1999), presentando una concepción unificada de la justicia, que incorpora no sólo sus ideas más originales sino las posteriores revisiones y ampliaciones de esas mismas ideas:

El lector interesado tiene derecho a que se le ayude a ver de qué modo podrían tener cabida estos ensayos en *Teoría*, dónde se han hecho revisiones y cuál es la diferencia que introducen. Intento proporcionar esa ayuda presentando en un único lugar una exposición de la justicia como equidad tal como la entiendo ahora, apoyándome en todos esos trabajos. He intentado que esta reformulación se bastara a sí misma. (Cursiva en el texto. Rawls, 2002: 18)

Según Rawls, las revisiones más importantes de su *Teoría* han sido de tres tipos: (i) en la formulación y el contenido de los (dos) Principios de Justicia; (ii) en la justificación de los Principios; y (iii) en la propia concepción de la Justicia, que deja de ser entendida como una doctrina moral comprensiva y pasa a ser concebida como una doctrina política. Igualmente, los anteriores cambios fueron introducidos para responder a las “poderosas críticas” (Rawls, 2002: 18) de su *Teoría* por parte de autores como Hart, Arrow, Harsanyi, Sen, entre otros.

Pero antes de entrar a evaluar algunas de las “poderosas críticas” a la *Teoría* de Rawls, se debe presentar una revisión de ésta y analizar las principales ideas allí contenidas. Posteriormente, esta revisión ayudará a establecer los límites de la *Teoría* de Rawls, en el contexto de las teorías liberales de la justicia y así poder comprender las críticas de algunos de los autores arriba mencionados.

En *La justicia como equidad: Una reformulación* (2002) -en adelante *JER*- la teoría de la Justicia de Rawls es presentada como una respuesta al divisivo problema de la elección del orden político de una sociedad, en cuyo seno conviven plurales y opuestas concepciones del orden político más justo. Una respuesta que es elaborada desde la teoría política normativa o filosofía política:

Hay largos períodos en la historia de toda sociedad durante los cuales determinadas cuestiones básicas conducen a un profundo y agudo conflicto, y parece difícil, cuando no imposible, encontrar algún suelo común razonado para el acuerdo político [...] Nosotros suponemos, pues, que una de las tareas de la filosofía política –su papel práctico, por así decir- es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral. (Rawls, 2002: 23)

Para dar con ese “suelo común razonado” se puede afirmar, con Rawls, que previamente es necesario establecer el significado del conjunto de ideas fundamentales, a partir de las cuales se da respuesta al agudo problema que divide a las personas al elegir el orden social. A dicho objetivo está dedicada la primera parte de *JER*. Para Rawls,

una clara definición de las ideas como: (i) Sociedad como un sistema equitativo de cooperación, (ii) Sociedad bien ordenada, (iii) Estructura básica, (iv) Posición original, (v) Personas libres e iguales, (vi) Justificación pública, (vii) Equilibrio reflexivo y (viii) Consenso entrecruzado, es necesaria para entender su respuesta a la tarea fundamental de la filosofía política clásica, a saber: la descripción, diseño y teorización del orden político óptimo (léase, justo).

A partir de esas ideas se podrá entender que el rasgo más importante de las concepciones políticas normativas, que a lo largo de los tres últimos siglos han dividido profundamente a las sociedades humanas, ha sido la tendencia a disputar entre los principios gemelos de Igualdad y Libertad. De esta manera, algunos partidarios se inclinan por la Igualdad de oportunidades o de rentas, mientras otros defienden la prioridad de las Libertades (de elección, asociación, expresión, etcétera). Así se puede afirmar que subsiste un horizonte común a, prácticamente, todas las concepciones políticas normativas modernas: el conflicto sobre la elección de los principios de la justicia y sus reglas de prioridad:

El conflicto arraiga no sólo en las diferencias respecto de intereses sociales y económicos sino también en las diferencias entre teorías políticas, económicas y sociales generales sobre cómo funcionan las instituciones, [...] Aquí nos centraremos en otra raíz del conflicto: las diferentes doctrinas filosóficas y morales que se ocupan de cómo debemos entender las demandas enfrentadas de la libertad y la igualdad, de cómo deben ordenarse y equiponderarse, y de cómo ha de justificarse cualquier modo particular de ordenarlas. (Rawls, 2002: 24)

Claramente para Rawls, la filosofía política puede intentar responder a la necesidad de orientación en ese conflicto, sobre la base de que es propio de la razón ilustrada guiarnos a través del “espacio (conceptual) de todos los fines posibles, individuales y asociativos, políticos y sociales” (Rawls, 2002: 25). La reflexión se aplica, tanto teórica como práctica, a la identificación de las diversas clases de fines políticos compatibles con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable.

Sobre la base de la anterior respuesta, Rawls señala una tarea adicional de la filosofía política, no ya derivada de Kant; sino subrayada y asumida por y desde Hegel: el trabajo de la reconciliación en la que todo lo real es racional y todo lo racional es real.

La filosofía política puede calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. (Rawls, 2002: 26)

Se trata ésta de una tarea mucho más polémica que la de la comprensión. Basta señalar que un discípulo de Hegel, bastante más frustrado y furioso que su maestro con la sociedad y su historia, Karl Marx, no definió esa tarea de la filosofía política como “reconciliación”; sino, con un tono más radical, de “transformación”. No obstante, Rawls mismo parece intuir que la idea hegeliana de concebir a

[L]a filosofía política como reconciliación debe invocarse con cautela. Pues la filosofía política siempre corre el riesgo de ser usada corruptamente como defensa de un *statu quo* injusto e indigno y, así, de ser ideología en el sentido de Marx. De vez en cuando debemos preguntar si la justicia como equidad, o cualquier otra concepción, es en este sentido ideológica y, si no lo es, ¿por qué no lo es? ¿Son ideológicas las ideas básicas que usa? ¿Cómo podemos mostrar que no lo son? (Rawls, 2002: 26)

Muchas voces han dicho y repetido *ad nauseam* que los hechos históricos refutan las ideas centrales de Marx. Por ejemplo, se insiste que la realidad de los países socialistas de corte soviético contrastaba amarga y desfavorablemente con la visión de Marx sobre el socialismo. Sin embargo, no sobra recordar también que Marx consideró que el sitio para el socialismo y el comunismo definitivo emergerían del corazón del sistema capitalista y no en su periferia, de la que Rusia y sus satélites eran parte. En realidad, Marx investigó más sobre cómo funciona el capitalismo y cuál es su diferencia específica con respecto a otros modos de producción, que sobre cómo sería la emancipación humana; dejando inconclusa su teoría. Marx prácticamente no dijo nada sistemático sobre la difícil cuestión de la

transición entre capitalismo y socialismo; o entre éste y el comunismo. No obstante, en los *Grundrisse*, en *Das Kapital* y en la *Crítica al Programa de Gotha*, sí que alcanzó a esbozar una original teoría de la transición entre modos de producción, base del Materialismo histórico (Cfr., Balakrishnan, 2015).

No obstante, la historia del marxismo está llena de paradojas: después de la segunda guerra mundial se esperaba que el *Plan Global* del estado *hegemón* (Cfr., Varoufakis, 2012) instalara el crecimiento económico ininterrumpido, lo que contendría definitivamente la revolución marxista por medio de una combinación de capitalismo de bienestar y policía mundial. Pero ante la aguda crisis del capitalismo contemporáneo, se está volviendo a leer a Marx y a reformular sus tesis con nuevos conceptos, esquemas y hechos, recordando y actualizando una vez más sus observaciones sobre la tendencia inmanente del capitalismo a sufrir crisis periódicas, algunas de ellas muy graves, lo que prueba que aun es un programa de investigación fértil.

Por tanto, es comprensible que Rawls señale una cuarta tarea de la filosofía política situada, por así decirlo, a medio camino entre la Reconciliación de Hegel y la Transformación radical de Marx. Se trata de concebirla como una disciplina que también investiga los límites de la posibilidad política práctica, es decir: como base de una utopía real. En otras palabras, del influjo de las ideas de Marx se sigue que la filosofía política también puede suministrar una base firme a la pretensión de construir en el futuro, y a partir del actual mundo social, un orden político decente, un régimen verdaderamente democrático, al menos razonablemente justo (sea lo que sea que esto signifique).

Por ejemplo, el mismo Rawls, en el célebre *Preface of the Edition Revised* (1990) de *A Theory of Justice* (1999), afirmó que en el capitalismo de Estado de bienestar no se puede realizar plenamente el Principio de Diferencia de la Justicia como equidad, abogando en consecuencia, o bien por un socialismo-liberal, o bien por una equivalente democracia-de-propietarios, haciendo así un guiño al ideal marxista de socialización de los activos de capital.

Empero, no es este el momento para ahondar en esta importante cuestión. A continuación, examinaré detalladamente el conjunto de ideas fundamentales que sostienen el edificio teórico rawlsiano, con vista a su posterior crítica y derrumbe.

1.1 LAS IDEAS FUNDAMENTALES

1.1.1 La Idea de la Sociedad como un Sistema Equitativo de Cooperación.

A partir de los trabajos de Kymlicka, (1990); Rodilla, (2006) y Kukathas y Pettit, (2004); podemos reconstruir los elementos centrales y el esquema fundamental de la propuesta de Rawls. Según el autor de *JER*, ideas como “Sistema equitativo de cooperación”, “Equilibrio reflexivo”, “Personas libres e iguales”, “Posición original”, etcétera, desempeñan un papel fundamental en la cultura política de las élites (por ejemplo, en las instituciones públicas), y están efectivamente definidas e interpretadas en diversos textos históricos oficiales y en otros documentos académicos. La importancia de estos conceptos y sus significantes –continúa Rawls- está implícita en el lenguaje cotidiano, cuando se habla de la vida política de la sociedad, sin que aquellos estén formulados ni definidos por éste. Se trata, efectivamente, de ideas hoy familiares en la cultura política de las sociedades occidentales dominantes y es, desde ese contexto, en que se formulan y adquieren sentido.

Nótese que Rawls ha elegido (a pesar suyo), como dato de partida, un punto de vista muy cuestionable, a la luz de la crítica de Marx, (no ignorada por el propio Rawls), acerca de la teoría política que funge corruptamente como defensa de un “statu quo injusto e indigno”. Se trata del punto de vista hegemónico de las democracias liberales. Más adelante, en el capítulo segundo de este trabajo, se

explicará por qué Rawls se vio obligado, en sus trabajos de 1990-2001, a reformular la “concepción general” (universalista) que su *Teoría* tenía en 1971.

Para Rawls, la idea de que una sociedad democrática liberal a menudo se entienda como “un sistema de cooperación social” se fundamenta en el hecho de que sus miembros no conciben su sociedad como producto de un “orden natural fijo”. A la vez, dicha democracia liberal tampoco es vista como aquella en la que un “partido político” puede conculcar, públicamente, los derechos y libertades fundamentales de “cualquier clase o grupo reconocido” (Rawls, 2002: 28).

La cooperación, entendida desde un sistema equitativo, destinado para concebir un modelo de sociedad, tiene “al menos tres rasgos esenciales”: (i) se trata de una cooperación descentralizada e institucionalizada; (ii) los participantes en la cooperación esperan su parte en los beneficios y cargas sociales según criterios públicos y aceptados; (iii) no excluye la idea de ventaja racional definida como persecución del propio bienestar.

El primer rasgo esencial –“cooperación descentralizada e institucionalizada”- enfatiza la diferencia entre el poder absoluto y la mera acción socialmente coordinada (que bien puede revestir la forma de “órdenes dictadas por una autoridad central”). Dicha acción social puede ser organizada, en una sociedad compleja, por medio de “reglas y procedimientos” especializados, reconocidos públicamente y aceptados por personas libres para guiar su conducta (i. e. Normas para personas que viven y laboran en organizaciones descentralizadas: empresas, familias, asociaciones, etcétera). Es este segundo énfasis por el que se inclina Rawls, al especificar la idea de cooperación social.

El segundo rasgo esencial de la idea de cooperación social –“el mutuo beneficio de los cooperadores”- hace referencia a la idea de reciprocidad: al que contribuye honradamente la sociedad le beneficia según términos definidos y aceptados públicamente. Adicionalmente,

los dos primeros rasgos de la cooperación social son compatibles con una tercera fisonomía de la cooperación: todo el que contribuye, según los rasgos anteriores, al mismo tiempo queda habilitado para perseguir su propio beneficio según la “idea de ventaja racional” (Rawls, 2002: 29).

Rawls, en este punto, tiene que distinguir entre lo razonable y lo racional. Las personas que participan en un sistema equitativo e intergeneracional de cooperación -al que llamamos “la sociedad”- son *personas razonables* cuando están dispuestas a reconocer y a honrar los términos de la cooperación, en el entendido de que todos sus miembros aceptarán y honrarán dichos términos como principios necesarios del sistema. Igualmente, son *personas racionales* cuando están dispuestas a sacar algún provecho personal de circunstancias que les favorecen, como el disfrute de “un poder político superior”. Estas circunstancias son irrelevantes para distinguir las personas privilegiadas de las personas menos aventajadas, como iguales en derechos. En otras palabras, la participación en la cooperación equitativa que nos hace seres razonables no excluye la competencia asimétrica que nos hace seres racionales.

En la vida cotidiana damos por supuesta esta distinción cuando, por ejemplo, decimos de ciertas personas que, dada su superior posición negociadora, su propuesta es perfectamente racional pero al mismo tiempo irrazonable. (Rawls, 2002: 30)

Nótese el contraste entre esta última idea y la afirmación de Rawls —expuesta más arriba— según la cual, en un sistema equitativo de cooperación social, los ciudadanos no conciben su sociedad como un orden natural fijo. No sería razonable concebir eso, según el liberalismo. Ahora, en cambio, la existencia de desigualdades sociales, como fuente de las ventajas personales, parece cosa racional y natural (¿Y por qué no? Fija). De nuevo, lo anterior no hace sino añadir elementos adicionales para una crítica de los supuestos rawlsianos, desde el punto de vista de la crítica de Marx a la filosofía política que funge como legitimadora de una ideología dominante.

Volviendo al planteamiento de Rawls, definida la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación -con sus rasgos contradictorios ya mencionados-, es el momento de decir algo sobre el papel de los Principios de Justicia en este esquema conceptual. En efecto, en el segundo rasgo de la idea básica de sociedad, los Principios de Justicia son los llamados a especificar “los términos equitativos de la cooperación social”, los cuales son propuestos y aceptados por los ciudadanos, en tanto son seres razonables.

Estos principios definen los derechos y deberes básicos que deben asignar las principales instituciones políticas y sociales, regulan la división de los beneficios que surgen de la cooperación social y distribuyen las cargas necesarias para sostenerla. (Rawls, 2002: 30)

Para Rawls, estos principios son la respuesta a la aguda cuestión que divide a las sociedades modernas, acerca de cuál es la mejor concepción política de la Justicia, concebida según los rasgos, antes señalados, del sistema equitativo de cooperación. Aquí es importante introducir otra celebre distinción que hace Rawls: la distinción entre “concepción” y “concepto” de Justicia. En palabras de Van Parijs:

El concepto de justicia (en tanto se refiera a las instituciones sociales) se define así: una institución es justa cuando no opera ninguna distinción arbitraria entre personas en la atribución de derechos y deberes y cuando determina un equilibrio adecuado entre reivindicaciones que compiten por las ventajas de la vida social [...] Este concepto está presente en toda sociedad existente. Lo que puede cambiar de una sociedad a otra, [y sobre todo] en el seno de una misma sociedad [es] la concepción de la justicia, es decir, a la caracterización de lo que constituye una distinción “arbitraria” y una distribución “adecuada” de las ventajas de la vida social. (Van Parijs, 1994: 10)

De ahí que Rawls pretenda suministrar una concepción política (no moral) de la Justicia, en el seno de un régimen democrático constitucional: una concepción que permita reconciliar a las personas que han estado profundamente divididas a lo largo de los tres últimos siglos -dada su naturaleza “razonable a la vez que racional”-, como consecuencia, en primer lugar, de la “crítica liberal a la monarquía y a la aristocracia”; luego, por la “crítica socialista a la democracia

constitucional liberal”; y, más recientemente, desde otras concepciones rivales de justicia.

1.1.2 La Idea de una Sociedad Bien Ordenada

La idea que concibe la sociedad como un sistema equitativo de cooperación requiere, para su correcta elaboración, de la adición de dos ideas contiguas. Una de ellas es la idea de una sociedad bien ordenada. La otra, es la idea de ciudadanos como personas libres e iguales. Para Rawls, la idea de una sociedad bien ordenada posee un significado muy preciso: es una sociedad en la que (i) todos aceptan la misma concepción política de la justicia, a pesar de que subsisten diversas concepciones morales de la misma; (ii) la estructura de las principales instituciones políticas y sociales satisface los Principios de Justicia, que se derivan de la concepción política de aquella; y (iii) todos aceptan que los Principios de Justicia suministran el punto de vista común, a partir del cual se pueden tramitar las demandas y diferencias que cada quien reclama al Estado o a otro sujeto en particular.

A cada sociedad que se piensa como un sistema equitativo de cooperación le puede corresponder una o varias concepciones públicas de Justicia. Si una sociedad está dividida por varias concepciones públicas de Justicia –Por ejemplo: si muchas personas no aceptan la misma concepción política de Justicia de muchos de sus vecinos, porque éstos son utilitaristas y aquéllos partidarios de una doctrina de los derechos naturales- entonces la sociedad no está bien ordenada. Según Rawls, la sociedad en cuestión adolece de alguna deficiencia seria. Se trata de una sociedad mal ordenada, porque no ha logrado encontrar y establecer, al interior de su estructura básica (de sus instituciones públicas), el terreno común, a partir del cual el pluralismo razonable deja de ser un obstáculo para la constitución de una sociedad democrática.

En otras palabras, una sociedad concebida como sistema equitativo de cooperación no necesariamente deviene en sociedad democrática.

Contra este propósito se interpone el pluralismo de concepciones morales comprensivas, -unido a la acción (racional), por parte de las personas que más poder político detentan-. La concentración de poder, por tanto, determina cuál debería ser la base única: cuál debería ser la particular doctrina comprensiva, desde la que se concibe a la política como Justicia aplicable a toda la sociedad. Se trata de sociedades fragmentadas y profundamente divididas. No obstante, si dicha sociedad logra dar con una concepción pública de la Justicia que suministre “un punto de vista mutuamente reconocido desde el que los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias [políticas] (...) o la que cada cual reclame al otro”, entonces tendremos una sociedad bien ordenada, según Rawls.

Adviértase, entonces, que la idea de sociedad bien ordenada posee dos sentidos: El general y el particular. El sentido *general* está presente, cuando decimos que la sociedad está “efectivamente regulada por alguna concepción (política) pública de la Justicia, sea cual fuere dicha concepción”. Pero sólo cuando “todos los miembros de la sociedad aceptan y saben que todos los demás aceptan la misma concepción política de la Justicia”, la idea adquiere un sentido *particular*. Rawls pretende que su propuesta de concepción política de la Justicia -la Justicia como Equidad- tiene ese doble sentido (Cfr., Rawls, 2002: 30).

1.1.3 La Idea de la Estructura Básica

En una sociedad bien ordenada, el sistema de cooperación social debe poseer un modo de integrar los Derechos y Deberes básicos de los ciudadanos, regulando igualmente “la división de ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo”. Ese modo de integración y de regulación es la Estructura Básica. La idea fundamental de Estructura básica encarna una serie de instituciones políticas y sociales que, en el contexto del liberalismo político, corresponde, esencialmente a: (i) la Constitución política, (ii) el Sistema de Justicia, (iii) la estructura de la economía y sus formas legales de propiedad y (iv) el tipo de familia. Para Rawls, es sobre las anteriores instituciones políticas y sociales (básicas), denominadas “estructura básica de la sociedad”, sobre las que recae el trabajo principal de una teoría de la justicia.

Lo hace así, en parte, porque los efectos de la estructura básica sobre los objetivos, las aspiraciones y el carácter de los ciudadanos, así como sobre sus oportunidades y su capacidad de sacar provecho de ellas, son efectos dominantes y presentes desde el comienzo de la vida (...) Nosotros nos vamos a centrar casi enteramente en la estructura básica como objeto de la justicia política y social. (Rawls, 2002: 33)

Se dice que la *Concepción política de Justicia* ha cumplido su objetivo, cuando la Estructura básica es regulada por los *Principios de Justicia*. La tarea de la *Concepción política...* no es aplicarse directamente a las instituciones y asociaciones dentro de la sociedad, ni regularlas internamente. Sin embargo, las instituciones y asociaciones sociales locales o no básicas (empresas, sindicatos, universidades, iglesias, familias) quedan “limitadas [de manera indirecta] por las constricciones puestas por los Principios de Justicia”, por medio de la Estructura básica; lo cual no es poca cosa. Por ejemplo, si bien las empresas capitalistas retienen aun el derecho de despedir a los trabajadores -una vez que funcionan sobre el trasfondo que aporta la estructura básica-, no pueden matarlos por participar en una huelga. Lo central es que la Justicia como Equidad,

si bien determina la Estructura básica de la sociedad bien ordenada -en tanto funge como una concepción política de la Justicia-, no es una concepción general de la Justicia. En palabras de Rawls, la concepción de la Justicia

Se aplica primero a la estructura básica y entiende que esas otras cuestiones de justicia local, así como las cuestiones de justicia global (lo que yo llamo derecho de gentes), reclaman por méritos propios una consideración aparte. (Rawls, 2002: 34)

La problemática relación entre los (tres) niveles de Justicia que ha introducido Rawls, -la Justicia local, entendida como los Principios que se auto-aplican directamente las instituciones y asociaciones (empresas, sindicatos, universidades, iglesias, familias); la Justicia doméstica, concebida como los principios que se utilizan en la estructura básica de la sociedad y/o de un Estado; y la Justicia global, pensada como los principios que se usan en el derecho internacional-, constituye una relación que sólo podrá ser abordada en trabajos sistemáticos ulteriores.

No obstante, se puede afirmar con Rawls que “[e]n general, los principios para la estructura básica constriñen (o limitan), pero no determinan unívocamente, los principios propios de la Justicia local” (Rawls, 2002: 28).

En resumen, la Justicia doméstica es aquella concepción de la Justicia que constriñe directamente, con sus principios de Justicia, la Estructura básica de la sociedad -entendida como el conjunto de instituciones políticas y sociales que integran los Derechos y Deberes y regulan la división de ventajas en el sistema equitativo de cooperación (integrado este por la Constitución, el sistema de Justicia, la estructura económica y el tipo de familia)-. Desde ahí, la Justicia doméstica de la Estructura básica influye indirectamente sobre las instituciones y organizaciones sociales locales, (empresas, sindicatos, universidades, asociaciones, familias, etcétera), limitando así el alcance de sus específicas exigencias, según sus diferentes objetivos y propósitos autoimpuestos. Finalmente, la Justicia doméstica, asumida

al interior de la Estructura básica, dirige su influencia hacia fuera, hacia la estructura normativa de las relaciones internacionales.

Nótese que la descripción que hace Rawls de la Estructura básica es lo suficientemente general, como para que en ella quepan futuras modificaciones –surgidas de las circunstancias sociales-: ya se originen aquellas de las condiciones que integran, propiamente, los Derechos y los Deberes de los ciudadanos; o de la distribución regulada de ventajas, aportadas por la cooperación social.

La Teoría de la Justicia es, igualmente, susceptible de cambiar, con el paso del tiempo. La Estructura básica no excluye la posibilidad de que, en un futuro no tan lejano, la humanidad establezca sociedades bien ordenadas que, sin embargo, no necesariamente sean democracias -según los términos del liberalismo-. Incluso, está la probabilidad de que la Justicia global obtenga, para sí misma, la prioridad que hoy detenta la Justicia doméstica, logrando así modificar (o ampliar) los principios de Justicia que constriñen las Estructuras básicas de la sociedad de los pueblos. Queda claro que, para Rawls, los tres niveles de la Justicia “pueden ajustarse mutuamente” a medida que la humanidad vaya evolucionando (Rawls, 2002: 37).

En cuanto al *momentum* actual, ya Kant, en su *Metafísica de las costumbres* (1797), advertía que “(...) si perece la Justicia carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra.” Haciendo eco de esta sentencia, Rawls, algo más de doscientos años después, en su *JER* (2002) parece haber hallado una respuesta más precisa que la kantiana, para descubrir cuan valiosa es la existencia humana: la Justicia como equidad, en tanto concepción política de la Justicia, está limitada “para el caso especial de la Estructura básica de una sociedad democrática moderna” (Rawls, 2002: 38).

1.1.4 La Idea de la Posición Original

Para que la existencia de la especie humana tenga algún valor, los seres humanos tienen que hallar -usando la filosofía política- alguna concepción de la Justicia, que sea moralmente deseable y técnicamente viable, para todas las personas que reflexionen al respecto. Luego, se deben formular los principios de la Justicia que se siguen de dicha concepción e imponerlos a la Estructura básica de la sociedad (por medio de su Constitución política, de su legislación, etcétera). Desde ahí, los principios de Justicia podrán iluminar e influir, indirectamente, sobre la estructura de las otras instituciones políticas y sociales (empresas, asociaciones, familias, etcétera) e, incluso, sobre el orden mundial.

No sobra advertir -teniendo en cuenta a Rawls- que si bien la concepción de la Justicia es moralmente deseable, ella misma no es una doctrina moral; sino política. No obstante, es compatible con diversas y opuestas (aunque razonables) doctrinas morales, filosóficas y religiosas, por medio de un consenso entrecruzado al que nos referiremos más adelante. Ahora bien, ¿Cómo se obtienen los principios de justicia?

Para obtenerlos, Rawls necesita introducir dos nuevas ideas fundamentales: “una es la idea de la Posición original; la otra es la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales”. Después, su sistema requerirá de una idea adicional: la de justificación pública; e, incluso, de otras “ideas colaterales”.

La cuestión es: si la sociedad (bien ordenada) es un sistema equitativo de cooperación, ¿cómo se determinan los términos de dicha cooperación? ¿Acaso los determina Dios o algún líder carismático? ¿Quizá las personas establecen los términos de la cooperación, por medio de la introspección o del instinto? Rawls rechaza las anteriores opciones y se adhiere a la siguiente alternativa: “los términos equitativos de la cooperación social han de venir dados por un acuerdo

alcanzado por los que participan en ella”. Por lo tanto, ¿Cómo se llega a este acuerdo? La respuesta es la siguiente: los representantes de los ciudadanos, que participan en la cooperación, negocian un contrato social. La idea de Posición original está pensada para establecer las condiciones que rigen dicho acuerdo, generalizando así la célebre idea del contrato social.

Para alcanzar un acuerdo las personas deben negociar. Pero, si se está negociando los términos de la cooperación social, obviamente aquí “debe quedar excluido todo lo que tenga que ver con amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude”. Además, se deben eliminar las “posiciones no equitativas de ventaja”, productos de la buena suerte o la herencia. Es decir: para alcanzar dicho acuerdo fundamental, las personas (concebidas como libres e iguales) deben estar situadas, equitativamente, unas respecto de las otras, de manera estricta. No obstante, las personas, cuando negocian, usualmente no están situadas equitativamente; sino jerárquicamente, siguiendo las pautas institucionales de las estructuras locales (empresas, familias, etcétera), donde las posiciones de ventaja cuentan mucho. Pero el punto de vista (racional) de las estructuras locales no es el adecuado para establecer los términos de la cooperación, en la estructura básica de la sociedad. (Rawls, 2002: 39)

Por lo tanto, en la posición original, Rawls necesita echar mano a un artificio, o “mecanismo de representación”, que neutralice los rasgos y circunstancias particulares, para que no distorsionen el punto de vista superior (y razonable) que se quiere alcanzar.

La Posición original, con el rasgo que yo he llamado el «velo de ignorancia» (...) establece ese punto de vista [superior]. En la Posición original, no se permite a las personas conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza, el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia. Expresamos metafóricamente estos límites a la información diciendo que las partes están bajo un velo de ignorancia. (Rawls, 2002: 40)

Los términos de la cooperación social, que se van a negociar en la Posición original (por ejemplo: qué deberes tengo yo, qué derechos tienes tú, qué formas de propiedad son legales, cómo se distribuyen las cargas al interior de la familia, etcétera), no son otros que los principios de Justicia que constriñen la Estructura básica. De ahí la necesidad de establecer unas condiciones equitativas, para que estas eliminen las usuales posiciones ventajosas -presentes en (casi) toda negociación social-. Por eso, la negociación sobre los principios de Justicia se debe hacer desde una Posición original, es decir: desde una posición en la que las partes negocian sin ventajas. De esta manera, Rawls logra “extender la idea de un acuerdo equitativo a un acuerdo sobre los principios de Justicia política para la estructura básica”. Si, en la posición original, las partes negocian bajo las anteriores condiciones, “cualquier acuerdo que alcancen (...), como representantes de los ciudadanos, será un acuerdo equitativo”. Más aún

Puesto que el contenido del acuerdo concierne a los principios de justicia para la estructura básica, el acuerdo en la posición original determina los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como tales personas. De ahí el nombre: justicia como equidad. (Rawls, 2002: 40)

A diferencia de otros miembros de la familia de los contratos sociales, el de Rawls pretende ser más general: “Así lo hace, al convertir en objeto del acuerdo los primeros principios de Justicia (...); y no una forma particular de gobierno, como ocurre en Locke”. También es más abstracto, ya que no supone que “el acuerdo se haya alcanzado alguna vez o que, de hecho, pudiera, realmente, alcanzarse alguna vez”. Aun así, *podría* alcanzarse: no queda esto fuera del horizonte de posibilidades reales de la especie humana. Más aun, como *posibilidad real*, la Posición original es un estado de cosas posible que, aun así, impacta en la conducta actual del que acepta su realidad. Se trata de un “experimento mental”, un ejercicio de reflexión hipotético-deductivo, con el cual se establece la Posición original, de la que resultará una concepción política de la Justicia, denominada “Justicia como equidad” (Cfr., Rawls, 2002: 41).

Al respecto de los experimentos mentales, la existencia de posibilidades reales es uno de los aportes más importantes del pragmatismo de Charles. S. Peirce. Según Peirce, las posibilidades reales son símbolos u ‘objetos vagos’ (es decir: objetos a los que no se les aplica el principio de contradicción). Estos “objetos”, al ser aceptados como ideales a alcanzar, nos llevan a la adopción de una línea de conducta *particular* (de ahí su realidad). El éxito de la conducta mencionada depende de si se adoptará esta, de modo *general*, en un futuro lo suficientemente lejano. “Pero esto es tanto como decir que la posibilidad es a veces de tipo real”. En el capítulo cuarto de este trabajo desarrollo más este punto (Peirce, 2012: 436).

1.1.5 La Idea de las Personas Libres e Iguales

¿Cómo son los ciudadanos que participan en la cooperación social, cuyos representantes establecen los principios de la Justicia en la Posición original? Rawls los concibe como personas libres e iguales. Dichas personas son libres e iguales porque exhiben, según Rawls, dos facultades morales en sus comportamientos: (i) “la capacidad de poseer un sentido de la Justicia” y (ii) “la capacidad de poseer una concepción del bien”. Estas capacidades consisten en

(i)[E]ntender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de Justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social. (ii) La otra (...) es la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Dicha concepción consiste en una familia ordenada de fines y objetivos últimos (...) de lo que se considera una vida plenamente valiosa. (Rawls, 2002: 43)

En otras palabras: en la posición original las personas son libres, porque poseen determinadas concepciones religiosas, filosóficas o morales, desde las cuales establecen sus particulares misiones y visiones de vida buena o valiosa. Simultáneamente, las personas son iguales, porque están dispuestas a guiar sus conductas, según los mismos principios de la Justicia política. Nótese que dicha

manera de concebir a las personas no es psicológica ni metafísica, sino normativa y política (aunque, según Rawls, esta idea puede ser compatible con alguna fundamentación de la filosofía de la mente o de la psicología, siempre y cuando sean concepciones sólidas).

Los ciudadanos, desde la cultura democrática (integrada ésta por el conjunto de valores, creencias y actitudes públicas, que giran en torno a las instituciones que conforman la Estructura básica y su “auto-autentificación”) y según el sentido normativo y político (mencionado en el anterior párrafo), son libres e iguales. En otras palabras, los ciudadanos son libres e iguales porque “se ven a sí mismos con derecho a presentar exigencias a sus instituciones”, con el objeto de promover sus particulares concepciones de vida valiosa o buena y como miembros de diversas comunidades (iglesias, partidos políticos, universidades, etcétera). Dichas concepciones particulares deben estar en el horizonte de la Concepción política de la Justicia.

Para los ciudadanos así concebidos, las fuentes que autorizan los términos de la cooperación social (por ejemplo, las formas de propiedad y el tipo de familia) son, en un sentido, sus mismas y particulares concepciones del bien (que pueden cambiar con el tiempo); y, en otro sentido, la identidad personal ligada a una concepción política de la Justicia. Según Rawls, se trata de una identidad “construida por el pensamiento y la práctica” política y moral, además de haber sido “estudiada por la filosofía” desde la antigua Grecia (Cfr., Rawls, 2002: 49).

No ha de confundirse esta concepción con la Concepción Ontológica del ser humano como *ser genérico* (en el sentido de Marx). Dicha idea sugiere una visión de la historia, como la saga de las formas dialécticas que asumen las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Dicho de otra forma: la producción, en todas sus manifestaciones, se ajusta violentamente a la dialéctica. El papel que cumple la *agencia humana*, en ese proceso histórico de ajuste, es determinante.

Fuertemente influenciado por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, [influencia que el propio Marx reivindica, aunque sin dejar de criticar los

54 - El Tercer Principio de Justicia: la Encryptación del Poder y la
Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

aspectos especulativos de esta obra] Marx elabora desde muy temprano una concepción del ser humano como ser *genérico* para quien los intereses del género constituyen su realización última. La historia de la humanidad es la historia del proceso de autorrealización plena del hombre como ser genérico [...] Los distintos modos de producción históricos [...] no son más que el despliegue de la actividad humana hacia la realización del fin último de la humanidad, la concreción de la existencia genérica del hombre, concebida como la satisfacción de fines universales. (Botero, 2004: 181)

Más adelante (*infra*, capítulo cinco) intentaré mostrar cómo Sanín (2014) le da contenido sustantivo a esta idea de Marx, al entender la “concreción de la existencia genérica del hombre” como la construcción del orden inmanente de la diferencia.

1.1.6 La idea de Justificación Pública

Hasta aquí, Rawls ha presentado cinco ideas fundamentales con el fin de justificar su concepción política de la Justicia. En su orden, concibió la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y la enlazó con la idea de sociedad bien ordenada. Luego, introdujo la idea de la Estructura básica de la sociedad bien ordenada y, ante la cuestión del origen de los términos de la cooperación, añadió las ideas de Posición original y de los ciudadanos entendidos como libres e iguales. Dicha multiplicación de ideas responde a un método de exposición que va precisando la “idea organizadora central” de sociedad, como un sistema equitativo de cooperación,

[Por] la vía de aclarar qué es lo que resulta de cuando esa idea [organizadora] se realiza plenamente (una sociedad bien ordenada) y a qué se aplica esa idea (a la estructura básica). A continuación, decimos cómo son determinados los términos equitativos de la cooperación (por las partes en la posición original) y explicamos cómo deben concebirse las personas que participen en la cooperación (como ciudadanos libres e iguales). (Rawls, 2002: 50)

Es difícil ser más preciso. No sobra añadir que el método que va desplegando la idea organizadora central de cooperación no es el deductivo. Las premisas que comienzan con dicha idea no son producto de una inferencia lógico-formal. (Es decir: las premisas no se siguen necesariamente unas de otras, siguiendo un cálculo lógico.) Por el contrario, son ideas que surgen y se nutren de las condiciones históricas en concreto. La cultura política de las democracias occidentales ha tenido su auge postrero en el Pluralismo, (formulado éste, tras siglos de conflictos durante la temprana edad moderna: dados estos en la lucha entre Emperadores y Papas, en la Reforma protestante, durante el Siglo de las Luces, etcétera). Con el paso del tiempo, mientras evolucionan las instituciones, las definiciones de los valores, creencias y actitudes, propias de dicha cultura, no están libres de cierta ambigüedad.

Por las anteriores ambigüedades, Rawls necesita introducir una idea adicional. Dicha adición es necesaria para apoyar la creencia de que *el pleno desarrollo de un sistema equitativo de cooperación (i. e. la sociedad bien ordenada) se manifiesta cuando la sociedad está efectivamente regulada “por una concepción de la justicia públicamente reconocida”*. De lo contrario, se podría pensar que la concepción de la justicia promovida por Rawls es sólo una concepción moral que surge y se deriva de las diversas asociaciones y grupos de la sociedad. Pero la concepción rawlsiana de Justicia no presupone aceptar ninguna concepción particular –sea religiosa, moral o filosófica-. No obstante, dicha concepción rawlsiana puede ser compatible (y de hecho lo es) con una familia de valores fundamentales: con la axiología de la cultura política de las sociedades democráticas liberales.

La Idea de justificación pública es más general. Para reclamar dicha generalidad, esta Idea debe ser la concepción de Justicia más razonable para la Estructura básica y, por tanto, para suministrar la base a partir de la cual *todos los ciudadanos “justifican mutuamente sus juicios políticos”*. Para desempeñar esa labor, la Idea de justificación debe poseer tres rasgos: (a) debe ser una concepción

construida para la Estructura básica de la sociedad -con capacidad de extenderse desde la Estructura básica a los principios de la Justicia local e, incluso, global-; y no para ser aplicada “directamente a asociaciones y grupos dentro de la sociedad”. (b) Su aceptación no necesita presuponer ninguna doctrina moral, religiosa o filosófica particular; aunque puede ser compatible con algunas de ellas. Sin embargo, (c) su formulación *sí* requiere de un conjunto de ideas fundamentales, no extrañas a la cultura política de una sociedad democrática. Para Rawls, es un hecho que dichas ideas, -como, por ejemplo, la de ciudadanos libres e iguales-, son familiares en dichas sociedades.

En otras palabras: en una sociedad bien ordenada, las mutuas exigencias que los ciudadanos libres e iguales se plantean entre sí (y a las principales instituciones de la Estructura básica de dicha sociedad), se justifican desde una concepción política, derivada de unos principios de Justicia que todos aceptan. En consecuencia, en dicha sociedad sus miembros pueden cooperar en los ámbitos públicos y privados, bajo unas condiciones que todos pueden avalar como justas.

Lo anterior no significa que la deliberación sobre los fines colectivos, y la elección de los medios para alcanzarlos, se traduzca siempre en acuerdos plenos, sólo porque el debate se haya dado bajo las condiciones de la justificación pública. Más bien, para Rawls

El objetivo practicable es limitar el desacuerdo, al menos en lo que respecta a las controversias más divisivas y, en particular, a las controversias que afectan a las esencias constitucionales, puesto que lo más urgente es lograr un consenso sobre esas esencias, por ejemplo: (1) los principios fundamentales que definen la estructura general del gobierno y el proceso político [...] (2) los iguales derechos y libertades básicos de la ciudadanía que toda mayoría legislativa debe respetar. (Rawls, 2002: 53-54)

Al mismo tiempo, las justificaciones filosóficas, religiosas o culturales sobre la elección de las esencias constitucionales pueden tener (y de hecho tienen) múltiples puntos de contacto, con la justificación política pública ideada por Rawls. No obstante, ésta última supera e incluye muchos de los conceptos de aquéllas, las

cuales, desde sus particulares entornos, irradian la cultura política de la sociedad. Si la Idea de justificación pública logra ese objetivo, entonces la sociedad habrá creado, de hecho, las condiciones para un “consenso entrecruzado” entre las anteriores doctrinas (o, al menos, para aquellas que sean razonables). Sin embargo, dicho consenso entrecruzado es algo más que un “mero acuerdo”, debido a que está basado en la idea adicional del equilibrio reflexivo.

1.1.7 La Idea del Equilibrio Reflexivo

Desde las ciencias cognitivas, se puede sostener que las personas emplean las “facultades de la razón, la imaginación y el juicio” para la toma de decisiones, en todos los ámbitos de la vida diaria. En tanto ciudadanos libres e iguales, las personas usan dichas facultades para la elección de los objetivos colectivos e individuales: desde los más generales, como la búsqueda y formación de la Estructura básica del régimen político; hasta los más particulares, como decidir qué hacer con el tiempo libre o qué camino elegir, etcétera.

Al reflexionar sobre los objetivos colectivos más generales, los ciudadanos entramos en el terreno de la deliberación sobre la justicia política. Según Rawls, nosotros podremos ejercer plenamente nuestras facultades de razón, imaginación y juicio, si se logra, antes, pensar sobre este asunto, con la mayor imparcialidad posible. Libres de tentaciones y manipulaciones, seleccionaríamos los juicios más razonados. No obstante, el resultado más probable es que muchos de estos juicios obtenidos estén en conflicto unos con otros. La cuestión es, por una parte, cómo ponderar los diversos juicios -con el fin de hacerlos más consistentes entre sí-. Por otra parte, cómo hacer lo anterior sin la intervención de una autoridad externa.

Abordamos este problema del siguiente modo: observamos que hacemos juicios políticos razonados a todos los niveles de generalidad, desde juicios particulares [...] hasta juicios sobre la justicia e injusticia de

58 - El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

instituciones y políticas sociales particulares, sin olvidar las convicciones extremadamente generales. Entre estas convicciones están las referidas a las restricciones que deben imponerse a las razones para defender principios de justicia para la estructura básica. Modelamos estas convicciones mediante la idea del Velo de ignorancia en la Posición original. (Rawls, 2002: 56)

Con el recurso al Velo de ignorancia, Rawls logra dar respuesta a la Primera Cuestión de la Ponderación: la de la imparcialidad de los juicios razonados. Sin embargo, en una sociedad pluralista, es razonable suponer que nuestros juicios imparciales no sólo entran en conflicto con los de otras personas -que hicieron sus propios juicios imparciales-; sino también con los juicios que uno mismo venía sosteniendo. Por tanto, lo más probable es que habrá momentos en que tengamos que revisar, suspender o retirar esos juicios.

El proceso de emitir, revisar, suspender e, incluso, retirar juicios políticos razonados es constante. Supóngase que, al final del proceso deliberativo, se halla una concepción de la justicia política, la cual posee la menor cantidad de revisiones de sus juicios razonados. Supóngase, además, que dicha concepción es explicada a (y aceptada por) todos los participantes en el debate. Para Rawls, cuando las personas adoptan dicha concepción -a la vez que tienen en cuenta los demás juicios razonados alternativos- están ellas en un *Equilibrio reflexivo amplio*. Se dice que una sociedad está siendo tanto bien ordenada como efectivamente regulada (por una concepción pública de Justicia), cuando todos los ciudadanos han alcanzado dicho Equilibrio reflexivo, de manera amplia y general (o plena). Equilibrio Amplio (en vez de estricto), porque fueron evaluadas las visiones críticas y alternativas del concepto de justicia; y general, porque cada quien defiende la concepción amplia desde sus propios juicios razonados particulares.

1.1.8 La Idea de un Consenso Entrecruzado

En las sociedades democráticas occidentales, es normal que los ciudadanos posean concepciones filosóficas, religiosas y morales opuestas. Sin embargo, también es normal que (casi) todos defiendan las mismas esencias constitucionales; (lo cual implica que las defienden –al menos en parte- por diferentes razones). Para dotar de un mayor realismo la idea de Sociedad bien ordenada, (es decir: de una sociedad en la que los ciudadanos defienden la misma concepción pública de la Justicia, una vez que arribaron a ella por medio de una reflexión equilibrada), Rawls introduce una de las principales condiciones históricas y sociales de las democracias: el hecho del pluralismo.

Lo anterior también implica que, en una sociedad bien ordenada, no existe una única concepción o doctrina comprehensiva, desde la cual los ciudadanos se pongan de acuerdo, para fundamentar las cuestiones esenciales de la Justicia política (si se tienen en cuenta las condiciones históricas y sociales, que condujeron a la subsistencia de plurales concepciones filosóficas, religiosas y morales). Por el contrario, Rawls sostiene que “en una sociedad bien ordenada, la concepción política es afirmada [por medio de un] consenso entrecruzado razonable”. Con eso quiere decir que los ciudadanos apoyan una única concepción pública de la justicia, desde diversas y plurales doctrinas: doctrinas opuestas -aunque razonables-, a través de lo que él llama un “consenso entrecruzado”, que está al alcance de los ciudadanos de una sociedad democrática (Cfr., Rawls, 2002: 59).

Se trata de una concepción disponible, desde el momento en que sus exigencias se circunscriben a la Estructura básica de la sociedad: su aceptación es compatible con las plurales visiones -comprehensivas y razonables- y sus ideas fundamentales no son extrañas a la cultura política de las sociedades democráticas. Según Rawls, la Justicia como equidad posee esos rasgos, con lo cual está en

situación de atraerse el concurso de un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables.

Estas visiones incluyen las doctrinas religiosas que afirman la libertad de conciencia y defienden las libertades constitucionales básicas, así como las diversas doctrinas filosóficas liberales, como las de Kant o Mill, que hacen lo mismo. (Rawls, 2002: 59-60)

Las anteriores ocho ideas fundamentales sirven para construir el argumento de la Justicia como equidad. Recuérdese que el núcleo de esta concepción está constituido por los Principios que regulan el Sistema equitativo de cooperación social, establecido entre ciudadanos reconocidos como libres e iguales. Dicho de otra forma: esas ideas sirven al propósito de responder a la cuestión fundamental de cuáles son los Principios que realmente llevan a la realización de una Sociedad democrática, en la que los ciudadanos sean, efectivamente, libres e iguales.

1.1.9 La Idea de los Bienes Primarios

A partir del supuesto de que las personas libres e iguales nacen en el seno de una sociedad democrática, -y que, muy seguramente, pasarán el resto de sus vidas dentro de sus instituciones básicas-, Rawls introduce la idea de los Bienes primarios. Esta idea le sirve al autor de *JER* para identificar las desigualdades presentes en la ciudadanía.

Rawls necesita, en especial, determinar quiénes son las personas menos aventajadas, a partir de sus planes de vida y de su acceso a los medios universales para el desarrollo de la personalidad. Dichos medios no son meras mercancías que se puedan “querer, desear, preferir o ansiar”; sino cosas objetivamente necesarias para vivir, de una manera que valga la pena vivirse, un ciclo vital completo.

61 – La Justicia como Equidad de John Rawls

Lo que cuenta como bienes primarios depende, por supuesto, de diversos hechos generales sobre las necesidades y las habilidades humanas, sobre sus fases y requisitos normales de nutrición, sobre las relaciones de interdependencia social, y sobre otras muchas cosas [...] Pero, como subrayamos más arriba, la descripción de los Bienes primarios no se basa solamente en hechos psicológicos, sociales o históricos. (Rawls, 2002: 59)

Los Bienes primarios son clasificados en una lista de cinco entradas: (i) Los derechos y libertades básicos: -V. gr., la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia; las libertades políticas (El derecho a elegir y a ser elegido en cargos políticos...); la libertad de asociación, así como los derechos y las libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades amparados por el Estado de Derecho (debido proceso, habeas corpus, etcétera)-. (ii) La libertad de movimiento y la libre elección de profesión u oficio, en un contexto de amplias oportunidades que permitan revisar y cambiar los planes de vida. (iii) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad. (iv) Los ingresos y la riqueza, entendidos como medios de cambio universales (en general, el dinero y demás activos económicos); y (v) Las bases sociales del autorrespeto, con los que Rawls identifica los aspectos de las instituciones que sancionan y penalizan las actitudes y comportamientos que le impiden a los ciudadanos promover sus planes de vida y sus fines con autoconfianza (por ejemplo, el machismo, el racismo, la xenofobia, la homofobia, el elitismo, etcétera).

Los anteriores Bienes primarios son los que las personas necesitan, en tanto ciudadanos activos y responsables de una sociedad bien ordenada. Se podrá evaluar la Justicia de (la estructura básica de) la sociedad, según como sea el reparto de los anteriores Bienes primarios. Así las cosas, en una sociedad bien ordenada, los menos aventajados serán aquellos que sólo tienen las expectativas más bajas de obtener ingresos y riqueza.

1.2 La Construcción de una Sociedad Bien Ordenada

En esta sección reconstruiremos el proyecto rawlsiano de una sociedad bien ordenada, con la ayuda de las ideas fundamentales, introducidas en la sección anterior. La cuestión central aquí –la Construcción de la Sociedad Ordenada –está implícita en las siguientes preguntas: (i), *“Si se tiene en cuenta que los Principios determinan la estructura básica de la sociedad (i. e. Su Constitución), ¿Cuáles de estos Principios elegirán los representantes de los ciudadanos libres e iguales, con el fin de regular las desigualdades sociales y económicas, -asegurando, al mismo tiempo, tanto las Libertades básicas como la Equidad de oportunidades-?”*; y (ii), *“¿Cómo se elegirán dichos Principios?”*.

Debe resaltarse, desde Rawls, que los Principios elegidos estarán destinados a las instituciones básicas de una sociedad democrática (i. e. de una sociedad bien ordenada). Siguiendo el anterior planteamiento, Rawls responde que los Principios más razonables de la Justicia son aquellos que resultarían de un consenso, dado entre los representantes de las personas libres e iguales. Ellos – los representantes- se encuentran para deliberar desde una posición no-negociadora (Posición original), bajo el supuesto de una especial condición equitativa de discusión (el Velo de ignorancia).

La Justicia es la primera Virtud de las instituciones sociales, como la Verdad lo es de los sistemas de pensamiento [...] Por esta razón, la Justicia rechaza el que la pérdida de Libertad de algunos sea justificada en el mayor Bienestar compartido por otros. No puede permitirse que el sacrificio impuesto sobre unos pocos sea sobrepasado por la mayor cantidad de ventajas, disfrutadas por muchos [...] Los derechos garantizados por la Justicia no están sujetos a regateos políticos, ni al cálculo de intereses sociales. [...] Siendo las primeras Virtudes de las actividades humanas, la Verdad y la Justicia son innegociables. (Rawls, 1999: 3-4)

Téngase en cuenta, al tenor de la cita anterior, que las personas que participan -como representantes de los ciudadanos en la Posición original- no son los agentes o actores representados usualmente por la

teoría de la elección social (ciencia económica, ciencia política, relaciones internacionales, etcétera). Pese a cualquier similitud con los modelos de esas teorías, las personas allí representadas, si bien son *racionales* según el sentido económico, “pertenecen (más bien) a la filosofía política y no a la teoría social”. Rawls enmienda así un error introducido en la primera edición de *A Theory of Justice*, “donde se dice que la teoría de la Justicia es parte de la [teoría de la] elección *racional*”. Lejos de eso, las partes en la posición original son personajes dentro de un “experimento mental”, concebidos para hallar los Principios de Justicia más *razonables* para la Estructura básica de una sociedad democrática, (a partir de una selección de concepciones de Justicia extraídas de la cultura política común). Sin embargo, si se quisiera añadir concepciones que no se hallen en la cultura política (o en la filosofía política tradicional), dichas concepciones, según Rawls, no afectarían la elección de los (dos) Principios de Justicia.

1.2.1 De la Posición Original a los (dos) Principios de Justicia

La Posición original es un mecanismo de representación y selección a disposición del conjunto de personas racionales, quienes querrán establecer los términos de la cooperación social -en cualquier momento y lugar; para sí, como individuos, o con cualquier otra persona racional y de manera acordada-.

Al situarse en dicha posición, las personas se someten a una serie de restricciones aceptables para seleccionar los términos de la Cooperación social (o Principios de Justicia), con la ayuda de una lista de Bienes primarios, -introducida con anterioridad-. Las personas manifiestan su racionalidad de las siguientes maneras: (i) pueden ordenar sus fines de manera suficientemente estable, (los fines se mantienen durante un tiempo razonable, aunque pueden revisarse y rechazarse en cualquier momento); (ii) deliberan sobre los medios para alcanzar dichos fines, seleccionando los medios más eficaces;

(iii) adoptan planes de vida donde pueden satisfacer un número mayor, y no menor, de fines. Empero, recuérdese que en la posición original, si bien las personas son racionales en el anterior sentido, también están bajo el influjo del Velo de ignorancia que limita el conocimiento de ciertos hechos particulares: las personas no pueden conocer sus posiciones sociales, ni sus doctrinas comprensivas sobre el bien, ni las contingencias genético-ambientales que dan cuenta de los rasgos generales de su personalidad (edad, raza, género, estado de salud, coeficiente intelectual).

Sin embargo, el Velo de ignorancia no es tan tupido como para que las personas no puedan conocer, así sea intuitivamente, determinados hechos generales. Estos son: (i) los principios del razonamiento lógico; (ii) las reglas de la evidencia científica; (iii) el hecho de que habitamos un mundo con recursos físicos y morales limitados, que nos obliga a vivir en sociedades que se desenvuelven bajo las circunstancias de la Justicia; y (iv) los cuatro hechos generales de la sociología política, asociados a las condiciones favorables para la construcción de la Democracia constitucional: El hecho del pluralismo, el hecho de la opresión, el hecho de la Democracia y el hecho de la existencia -al menos implícita- de una cultura política afín a una concepción política de la Justicia, para una Democracia constitucional (Cfr., Rawls, 2002: 123).

Debido a que el Velo de ignorancia evita que, en la Posición original, las personas conozcan sus preferencias (o las preferencias de sus representados), aquellas cuentan con la ayuda de una lista de Bienes primarios -necesarios éstos para el pleno desarrollo humano de cada quien y el ejercicio de sus facultades-. Los Bienes en cuestión son los de la siguiente lista:

- i) Los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, junto con los demás [libertades políticas: derecho a elegir y a ser elegido]. Estos derechos y libertades son condiciones institucionales esenciales requeridas para el adecuado y el pleno e informado ejercicio de las dos facultades morales [...]

65 – La Justicia como Equidad de John Rawls

- ii) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines y que dejan lugar a la decisión de revisarlos y alterarlos.
- iii) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.
- iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal (con un valor de cambio) que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines, cualesquiera sean éstos.
- v) Las bases sociales del autorrespeto, con lo que entendemos aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales si los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas y han de ser capaces de promover sus fines con autoconfianza. (Rawls, 2002: 91-92)

Los términos de la Justicia, a consensuar en la posición original, están para evaluar si la Estructura básica regula el reparto adecuado de los Bienes primarios, anteriormente enumerados. Se destaca así el aspecto objetivo de los Bienes primarios, porque su reparto adecuado no está satisfaciendo ninguna de las muchas concepciones comprensivas del bien (moral, religiosa, o filosófica) que existen en una sociedad democrática –y adoptadas por los miembros de la ciudadanía, en particular-. Según Rawls

La descripción de los Bienes primarios pertenece pues enteramente a la justicia como equidad en cuanto concepción política de la justicia. La razón para mantenernos dentro de la concepción política es, a estas alturas, familiar: es para dejar abierta la posibilidad de encontrar una base pública de justificación respaldada por un consenso entrecruzado. (Rawls, 2002: 93)

Dichos Bienes primarios son los que las *personas* -en tanto consideradas como libres e iguales- requieren para ser *ciudadanos* -que persiguen la realización de sus propias concepciones del bien-.

En este punto es necesario señalar de dónde sale la lista de Bienes primarios que las personas encontrarán, por así decirlo, al situarse en la Posición original. Según Rawls, hay al menos dos maneras de proceder para elaborar una lista de Bienes primarios: histórica y analítica. Según la manera histórica, se acude a las diversas

doctrinas religiosas, morales y filosóficas que, a lo largo del tiempo, han existido. Se determina, así, un índice de los bienes que promueve cada una de dichas doctrinas. El fin es obtener una muestra de los bienes que necesitarían los que profesan las doctrinas contrapuestas, para ser éstas ejercidas. Así, se estaría cerca de alcanzar un consenso entrecruzado.

Otro modo de confeccionar una lista de bienes primarios es el analítico. Se elabora una concepción política de la Justicia, para establecer bajo qué condiciones las personas cooperarían honesta y lealmente entre sí. Dicha concepción propuesta -al incluir una descripción de los Bienes primarios a repartir equitativamente-, puede ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas “que ahora existan, o hayan existido, o que puedan existir” Rawls se inclina por esta segunda opción. Ha elaborado una lista de bienes primarios a partir de la pregunta: “¿Qué condiciones sociales y medios de uso universal son generalmente necesarios, para que los ciudadanos puedan desplegar apropiadamente sus facultades y alcanzar así sus concepciones particulares del bien?”

La Posición original se configura de la siguiente manera: (1) es un mecanismo de representación y selección, al que (2) se accede por el uso de la razón pública y que (3) funciona seleccionando los términos de la cooperación social, bajo las restricciones del Velo de ignorancia (junto con la ayuda de una lista de bienes básicos a distribuir, según los términos hasta ahora expuestos). Rawls señala que el argumento a favor de los Principios de Justicia (o de los términos de la cooperación) se realiza desde la Posición original, en dos momentos o partes.

Nótese que gracias a la configuración de la posición original, donde no existen asimetrías de información, las partes comparten por igual el poder político. Entonces, bajo esas condiciones, el poder político debería ejercerse, según Rawls, de maneras que sean aceptables, públicamente, por todos los ciudadanos, a la luz de su propia razón. Más adelante se verá de qué manera esta idea de “Razón

pública” es decisiva para la introducción del tercer Principio de Justicia (el Principio de Publicidad).

En la primera parte del argumento, Rawls dice que ni las partes, ni las personas a las que representan, están dominadas por psicologías especiales, debido al Velo de ignorancia. Por tanto, el razonamiento “pretende seleccionar los Principios de Justicia que mejor aseguren el bien de esas personas (...) ignorando cualquier inclinación que pudiera surgir” de las psicologías especiales. En cambio, en un segundo momento o parte del argumento, el experimentador (siendo un experimento mental la propuesta de la Posición original) sí debe tener en cuenta la psicología de los habitantes de una sociedad democrática. Esta sociedad se rige por una estructura básica, fundamentada en los Principios de Justicia que se consensuaron en la primera parte del argumento. En contraste, durante este segundo momento, se considera la psicología de las personas que viven en el seno de una sociedad, en la que los dos Principios de Justicia, previamente seleccionados, regulan efectivamente la Estructura básica, debiendo ser este hecho públicamente reconocido.

¿Cuál es el propósito que anima a Rawls a dividir el argumento a favor de los Principios de Justicia, en dos partes? Esta división responde a dos cuestiones diferentes. En la primera parte del argumento, la Justicia como Equidad debe mostrar que su realización es plausible y sólida. En la segunda parte, el argumento debe mostrar que, una vez llevada a cabo la correspondiente sociedad bien ordenada, ella es estable a lo largo del tiempo.

Repárese aquí en que la estabilidad (suficiente) se impone como condición de una concepción razonable de la justicia política: dicha concepción debe ser capaz de generar su propio sentido de la justicia por parte de los ciudadanos, un sentido tal que les sirva de apoyo suficientemente fuerte. (Rawls, 2002: 129)

Para terminar, Rawls introduce la familia o clase de valores políticos, expresados por su propuesta de Justicia como equidad. La primera clase es llamada “Valores de la Justicia política” e incluyen

(i) La igual Libertad política y civil; (ii) La equitativa Igualdad de oportunidades; (iii) La Igualdad social y (iv) La Reciprocidad.

La segunda clase de valores políticos es llamada “Valores de la Razón Pública” y comprende las pautas usuales de la investigación académica pública y de los tribunales de justicia en las sociedades democráticas, resumidas en el uso apropiado del razonamiento, la imparcialidad, la evidencia y la crítica.

¿Qué papel cumple dicha familia de valores? Expresan el conocimiento general que Rawls permite a las partes tener en la posición original.

Con la introducción de estos valores, Rawls concluye la descripción de la configuración de la posición original y arranca el análisis del razonamiento de las partes en defensa de los dos Principios de Justicia.

1.2.2 Las Dos Comparaciones Fundamentales

Establecida la configuración de la Posición original, Rawls introduce el segundo tema de esta parte de *JER*: cuál es el argumento en defensa de los (dos) Principios de Justicia y cómo se desarrolla. Rawls organiza este argumento por medio de dos comparaciones fundamentales.

Lo anterior le permite a Rawls separar las razones que llevan a las partes -situadas en la Posición original- a elegir el Segundo Principio de Justicia (Principio de Diferencia), de las razones que las llevan a seleccionar el Primer Principio de Justicia (el Principio de las Libertades básicas iguales). Una razón adicional por la que Rawls eligió esta manera de exposición en dos partes es poder señalar, con más rotundidad que en *A Theory of Justice*, que si bien existe una “similitud formal entre el Principio de Diferencia como Principio de Justicia distributiva y la regla *maximin* como regla práctica para la

decisión bajo incertidumbre” (Rawls, 2002: 136) el razonamiento en apoyo del Segundo Principio no se sostiene en dicha regla, (como creen algunos teóricos de la elección racional (Harsanyi, Binmore), quienes dudan de la idea de que la Justicia como Equidad supera e incluye la mejor versión del utilitarismo).

En realidad, los Principios de Justicia de Rawls son aquí contrastados con el Principio de utilidad media, debido a que dicho Principio es el rival más sólido (en comparación con los Principios del Perfeccionismo y el Intuicionismo) en el contexto de la tradición política liberal occidental, coherente esta con la idea de personas libres e iguales. Esta concepción de persona no ha de confundirse con la idea general de ser humano (*Homo sapiens*), ni mucho menos con la idea particular que de las personas tienen los partidarios del individualismo metodológico (*homo economicus*).

No decimos que los dos principios serían aceptados a la vista de una lista completa o de cualquier lista posible [de principios alternativos]. Pretender eso sería excesivo, y yo no propongo aquí un argumento general. (Rawls, 2002: 136)

Acotado el contexto empírico -del cual emergerá el argumento en defensa de los dos Principios de Justicia- Rawls procede a señalar el contexto normativo. Según él, en la historia de las ideas políticas occidentales y, en especial, en el marco del ideal democrático, hay dos concepciones de sociedad que ocupan un lugar central:

Una es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales; la otra es la idea de la sociedad como un sistema social organizado de tal modo que produzca el mayor bien agregado a todos sus miembros, donde ese bien es un bien completo determinado por una doctrina comprensiva. La tradición del contrato social elabora la primera idea; la tradición utilitarista es un caso especial de la segunda. (Rawls, 2002: 137)

Para Rawls, entre estas dos concepciones hay una diferencia fundamental: la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social incluye, de manera necesaria, y por razón de su misma definición, “las ideas de Igualdad (la Igualdad de derechos y libertades básicas y la de oportunidades equitativas) y de Reciprocidad

(de la que es un ejemplo el Principio de diferencia)”. En contraste, la concepción utilitarista de sociedad, organizada ésta para producir el mayor bien, implica el recurso al Principio de Maximización como guía de la Justicia.

En el utilitarismo, las ideas de igualdad y de reciprocidad sólo se contemplan indirectamente, como algo que normalmente se considera necesario para maximizar la suma del bienestar social. Las dos comparaciones giran en torno este contraste; la primera pone de manifiesto la ventaja de los dos principios con respecto a la igualdad; la segunda, su ventaja con respecto a la reciprocidad o mutualidad. (Rawls, 2002: 137)

Rawls, en *JER*, al presentar el argumento en favor de los (dos) principios de justicia, quiere separar las razones específicamente favorables al primer Principio de Justicia de las razones específicamente favorables al segundo Principio o Principio de diferencia. Sin embargo, a partir de esa disociación, el debate con la concepción utilitarista no queda plenamente zanjado. Si bien en la primera comparación, “que usa las directrices de la regla *maximin* para la decisión bajo incertidumbre”, contra las directrices del principio de maximización, el debate es bastante concluyente a favor del Primer principio. Esas mismas directrices *maximin* prestan poco apoyo al Principio de diferencia. De hecho, para resaltar este punto crucial, cuando Rawls formula la segunda comparación, no recurre a la regla *maximin* en absoluto. Sin embargo, el razonamiento ahí se torna en menos concluyente. Da como resultado un balance más delicado de consideraciones menos decisivas. (Cfr., Rawls, 2002: 136)

En la primera comparación, expuesta más arriba, los dos Principios de Justicia se contrastan con el Principio de utilidad media. El utilitarismo, con base en su principio de utilidad media, prescribe que lo justo es que las instituciones de la Estructura básica sean diseñadas para maximizar el bienestar medio de los integrantes de la sociedad, en todo tiempo y lugar. Por el contrario, la Justicia como equidad prescribe que lo justo es diseñar las instituciones de la Estructura básica, según las directrices de la regla *maximin*, de tal

forma que la situación de los menos afortunados, en todo tiempo y lugar, sea mejor que en todas las demás alternativas.

La regla *maximin* (que significa: *maximum minimorum*), cuando es usada para seleccionar Principios de Justicia, opera de la siguiente forma: las partes identifican las peores posiciones sociales que obtendrían los menos afortunados, en el reparto de los bienes primarios, cuando la estructura básica (la Constitución) de la sociedad democrática queda efectivamente diseñada -ya sea por ideales utilitaristas o perfeccionistas o intuicionistas, etc-. Entonces, según Rawls, las partes situadas en la posición original argumentarán del modo siguiente, cuando se hace una primera comparación entre las alternativas utilitarismo/Justicia como equidad:

- i) Si hay ciertas condiciones en las que es racional guiarse por la regla *maximin* cuando se acuerdan principios de justicia para la estructura básica, entonces, en esas condiciones, se acordarían los dos principios de justicia en vez del principio de utilidad media.
- ii) Hay ciertas condiciones, tres en particular, tales que, cuando se cumplen, es racional guiarse por la regla *maximin* cuando tratamos de acordar principios de justicia para la estructura básica.
- iii) Esas tres condiciones se cumplen en la posición original.
- iv) Por consiguiente, los dos principios serían acordados por las partes en vez del principio de utilidad media. (Rawls, 2002: 139)

Repárese, en la primera premisa del argumento, que el uso de la regla *maximin* está condicionado a “ciertas condiciones”. Queda así en evidencia el intento de considerarla como un Principio general de decisión racional, para todos los casos de riesgo e incertidumbre. Se sigue de lo anterior que, en realidad, Rawls está considerando la regla *maximin* no de manera absoluta; sino sólo como una regla práctica que es aplicable a las condiciones “extremadamente especiales” de la posición original.

Volvamos al argumento. La primera premisa sostiene que si se dan ciertas condiciones -las cuales están estipuladas en la segunda premisa-, entonces las partes, en la posición original, elegirán los dos Principios de Justicia, en lugar del Principio de utilidad media.

Aceptando, por mor al argumento, la primera premisa, ¿cuáles son esas (tres) condiciones a las que se alude en la segunda premisa?

a) Según Rawls, la primera condición es que, en la posición original, las partes no posean ningún modo de calcular las probabilidades de las posibles circunstancias sociales -que determinan los intereses de las partes a las que representan-. Esta condición se cumple cuando la incertidumbre es plena y, por tanto, el concepto de probabilidad ni siquiera se aplica, (siendo ahora el caso, dadas las características del Velo de ignorancia, en la Posición original).

b) La segunda condición establece que las partes, en consonancia con la regla *maximin*, sólo pueden evaluar las opciones únicamente por sus peores resultados posibles. Por tanto, será racional, para ellas (y para aquellos a los que representan), no detenerse en lo que podría obtenerse más allá de cierto mínimo que puede ser garantizado, adoptando la alternativa cuyo peor resultado es mejor que los peores resultados de todas las demás alternativas. Rawls llama a este resultado, que es el mejor entre los peores, “nivel garantizable por la sociedad”. Y añade:

La segunda condición se cumple, pues, cuando el nivel garantizable es él mismo bastante satisfactorio. Se cumple plenamente cuando ese nivel es completamente satisfactorio. (Rawls, 2002: 140)

c) Según la tercera condición, las partes deben rechazar las opciones cuyos peores resultados son peores que el nivel garantizable. Esta condición se verifica cuando los peores resultados posibles están muy por debajo de dicho nivel. Para Rawls, cuando esos resultados

están muy por debajo de ese nivel y son totalmente intolerables, y deben ser evitados si es posible, entonces se cumple plenamente la tercera condición. (Rawls, 2002: 140)

A continuación, Rawls introduce tres comentarios o aclaraciones acerca de esta segunda premisa del argumento. En primer lugar, si bien guiarse por la regla *maximin* no es incompatible con el principio utilitarista de la maximización de los intereses propios, se debe advertir que eso no implica que las partes sean utilitaristas: la

idea de que los agentes racionales maximizan su utilidad esperada aplica aquí sólo

si esa utilidad esperada se concibe vacía de contenido sustantivo. Es decir, no significa placer esperado, o estado placentero de conciencia (Sidgwick), o satisfacción. (Rawls, 2002: 140)

En la Posición original -aclara Rawls- la utilidad esperada es una mera idea formal, una función matemática. Como tal, la regla o función representa simplemente una lista, una clasificación, en que las opciones se evalúan como mejores o peores, en tanto satisfacen los intereses de las partes. En este caso, son los intereses de los ciudadanos concebidos como libres e iguales.

El segundo comentario que hace Rawls se refiere a la relativa flexibilidad que entraña estas condiciones. En particular, no es necesario que se cumplan plenamente todas o cualquiera de las condiciones, para que la regla *maximin* sea un modo sensato de organizar la deliberación. En efecto, si se diera plenamente la tercera condición, que ordena a las partes rechazar las alternativas -cuyos peores resultados están por debajo del “nivel garantizable”-, ello sería suficiente para que la elección más racional sea usar la regla *maximin*. Lo anterior, claro está, siempre y cuando el llamado nivel garantizable sea, en algún grado, satisfactorio para los intereses de las partes allí representadas. A la vez, la primera condición que establece la plena incertidumbre también debe cumplirse –así sea en cierto grado-.

Finalmente -hay que resaltarlo- para Rawls no es esencial que las partes usen la regla *maximin* en la Posición original. “No es más que una útil herramienta heurística”. El hecho de optar por la regla *maximin* no se desprende de alguna pre-concepción sobre la naturaleza de la racionalidad humana; sino que es más el producto de una elección poco rigurosa, en la búsqueda de una regla práctica de elección. Se trata, pues, de un tanteo.

Enfocarse en los peores resultados tiene la ventaja de forzar a considerar cuáles son realmente nuestros intereses fundamentales cuando se trata de diseñar la estructura básica. No es ésta una cuestión que nos planteemos a menudo en la vida cotidiana, si es que nos la planteamos alguna vez. Parte

74 - El Tercer Principio de Justicia: la Encryptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

del interés de la posición original radica en que nos fuerza a plantear esa cuestión y, lo que es más, a hacerlo en una situación extremadamente especial que le confiere un sentido definido. (Rawls, 2002: 140)

Podemos resumir hasta aquí lo expuesto, en la presente sección, de la siguiente manera: si es el caso de que una sociedad quede regulada por los (dos) principios de Justicia -porque esa es una forma muy satisfactoria de comunidad o sociedad política, ya que asegura los Derechos y Libertades básicos, igualmente para todos (representando así un nivel garantizable muy satisfactorio)- y si se constata que el Principio de utilidad puede a veces permitir o, más aún, exigir, en nombre de la libertad individual, la limitación e incluso la eliminación de los bienes básicos de algunos miembros de la sociedad, en aras de maximizar una función agregada de bienestar social, entonces es racional que las partes en la posición original elijan los (dos) Principios de Justicia.

De esta manera, según Rawls, las partes estarán actuando responsablemente como fideicomisarios de los intereses fundamentales de las partes a las que representan. Al actuar así, las partes también están evitando la realización de posibilidades, cuya actualización sin matices sería a todas luces intolerable.

Obviamente, el anterior argumento depende de que las partes asuman que las personas nunca pondrán en peligro sus derechos y libertades básicos, en la medida en que haya una alternativa satisfactoria y fácilmente accesible.

¿Qué intención podrían suponerles las partes a esas personas para hacer semejante cosa? ¿Acaso desean jugársela a fin de disponer de medios materiales cada vez más adecuados para lograr sus fines? Pero las partes, siendo como son representantes de ciudadanos concebidos como libres e iguales, no pueden para tal fin poner en peligro los derechos y libertades básicos de los ciudadanos. Su responsabilidad como fideicomisarios de los ciudadanos así concebidos no les permite echar a suertes los derechos y libertades básicos de esos ciudadanos. (Rawls, 2002: 142)

75 – La Justicia como Equidad de John Rawls

Finalmente, Rawls hacer una última aclaración sobre el argumento que parte de la tercera condición: se entiende que las partes están adoptando un acuerdo; no se trata simplemente de que cada una por su lado haga la misma elección

76 - El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la
Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

Capítulo Segundo

El problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad y su imposible Solución

En el capítulo anterior, presenté el conjunto de los elementos centrales de la teoría rawlsiana de la Justicia, denominado “Justicia como Equidad”. Esta presentación se realizó a partir de la revisión de la que podría considerarse la última obra de Rawls: la obra que, según él, “rectifica los defectos más serios de *A Theory of Justice*” (2002: 17). Me refiero, por supuesto, a *JER*. Como se mostró en el capítulo uno de este trabajo, el propósito fundamental de *JER* era dar con las condiciones ideales para la elección de la Estructura básica de una Sociedad-bien-ordenada.

“¿Qué posibilidades tiene la Sociedad-bien-ordenada de permanecer estable en el tiempo?” Esta es la cuestión central que Rawls intenta responder en la última parte de *JER*. En otras palabras, ¿qué tan resistentes son los pilares de la Sociedad-bien-ordenada, cuando los ciudadanos que la componen están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales incompatibles entre-sí.

Rawls intenta responder a las específicas críticas que encuentran, en la Cuestión de la Estabilidad, un talón de Aquiles presente en su propuesta original. Por otra parte, incluso para otras teorías de la Justicia -distintas a la de Rawls- la cuestión de la Estabilidad también es muy importante, debido al carácter normativo de dichas propuestas y de la consiguiente necesidad que tienen de justificar su validez.

En este capítulo pretendo ocuparme de dicha cuestión. No se examinarán todas las críticas a *JER* ya que, para los propósitos de este trabajo, basta con exponer su mayor debilidad: la cuestión de la Estabilidad. Para esto solo citaremos algunas de las críticas más relevantes.

No sobra llamar la atención sobre el siguiente dato. Para hacerse cargo de la titánica batalla intelectual, -implicada en el problema de la Estabilidad de la Justicia como equidad- Rawls, en *JER*, estaba dando respuesta a críticos galardonados con el premio Nobel, como Kenneth Arrow, Jon Harsanyi, Thomas Schelling y Amartya Sen, entre otros formidables críticos.

2.1 El problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad

Las teorías normativas de la sociedad prescriben unos principios organizadores de la cooperación social (Kymlicka, 1990: 2): estas modelan a la sociedad, suponiendo dichos principios. Cuando resulta que el mundo real se parece al previsto por la teoría, se puede decir que la sociedad -y, por extensión, el modelo en que se inspira- son, en algún sentido, estables. De lo contrario, serán inestables si no se obtiene el resultado deseado.

¿Por qué las personas obedecen las reglas morales y sociales? Según los modelos neo-contractualistas, como el rawlsiano, los peculiares comportamientos de los individuos son encauzados, guiados o constreñidos por los principios organizadores de la Cooperación social.

La Estabilidad –imposible a los intereses personales- es la eficacia evidente de esos principios organizadores, al ser continuamente aplicados desde la Estructura básica de la sociedad, es decir, desde los bloques político-legales que conforman lo constitucional. Una vez que se está en la situación de Estabilidad, se espera que la sociedad tienda a permanecer en ella. Para Rawls, la única forma en que se puede arruinar la Estabilidad de la Sociedad-bien-ordenada es que su concepción de la Justicia –sobre la cual se basan los Principios organizadores - no se traduzca en

[...] un sentido de la justicia suficientemente robusto y efectivo como para [que las personas puedan] acatar con normalidad las instituciones justas y no tener motivo para obrar de otro modo, digamos, por envidia y rencor, o por una voluntad de dominio o una tendencia al sometimiento. (Rawls, 2002: 242)

Surge así la cuestión sobre qué podría garantizar la “permanencia en el tiempo” del Contrato social: porque una vez establecido éste, no hay nada que necesariamente obligue a las partes - ni a sus descendientes- a honrarlo. Según Rawls, la respuesta es un “robusto y efectivo” sentido de la Justicia, para que las personas respeten las instituciones que emergen del Contrato social.

Para que una teoría normativa tenga fuerza ilocucionaria¹ -una vez haya sido formulada- debe convocar y consolidar el consenso político en los foros de la Razón pública (asambleas legislativas, tribunales de Justicia, aulas universitarias, medios masivos de

¹ Sobre la fuerza ilocucionaria de un signo vease *infra* capítulo cuatro.

comunicación, plazas y calles, etcétera). Por lo tanto, la Estabilidad del sentido de la Justicia, dentro de una Sociedad-bien-ordenada, debe inspirar y prescribir el orden colectivo, tras ser ésta concebida, moldeada y descrita como alguna forma de democracia constitucional.

La teoría [de la justicia] habrá cumplido su cometido si logra focalizar un consenso racional entre los ciudadanos; sólo entonces su pretensión de validez habrá perdido su carácter presuntivo. Pero en este momento habrá dejado de pertenecer al reino de las teorías académicas para pasar a formar parte de la realidad normativa de la sociedad. (Rodilla, 2006: 301)

Por tanto, la pregunta de si la *JER* tiene validez, en el sentido pragmático arriba expuesto, debe ser planteada. En *JER*, cuando hace la presentación del argumento en favor de los Principios de Justicia, Rawls separa el momento en que se seleccionan dichos Principios de la etapa cuando se aborda la cuestión de su “Estabilidad” (2002: 18). Esto con el fin de reorganizar la defensa argumentativa de dichos principios. No obstante, para diversas voces críticas, no parece que Rawls haya resuelto adecuadamente el problema de la estabilidad.

En seguida voy a pasar revista a algunas de dichas críticas, las que considero las más pertinentes, según los objetivos de este trabajo y a la respuesta global que dará Rawls a las mismas.

2.1.1 La Crítica de Habermas

Habermas y Rawls comparten ampliamente diversos puntos de vista sobre la filosofía y la sociedad occidental, al punto de que su célebre controversia filosófica (Habermas & Rawls, 1998) será calificada afablemente por el primero como “una disputa de familia”. Si nos referimos a los tres aspectos comunes más importantes, se puede sostener que comparten la tradición occidental en filosofía política (de Kant a Mill): ellos son herederos del giro lingüístico y simpatizaron públicamente con los ideales y el núcleo básico del programa socialdemócrata de reforma social y domesticación del

capitalismo. No obstante, para un público más especializado, las diferencias son más significativas. Según Habermas, la Posición Original de Rawls no reúne las condiciones de una “Situación Ideal del Discurso”. Por consiguiente, el sistema de Rawls se torna en una propuesta implausible como fundamento de una teoría de la justicia postmetafísica.

El proyecto postmetafísico, que Habermas propone en *Facticidad y Validez* (1998a), se puede resumir como el tránsito de los imperativos categóricos kantianos a las máximas de una ética del discurso que complementa (mas no fundamenta) el sistema político-legal. Si reinterpretáramos las máximas del imperativo categórico de Kant, en clave filosófica contemporánea –i.e. después del giro lingüístico y, específicamente, desde Habermas–, el mandato no sería tanto a “obrar de tal forma que tu máxima se quiera volver universal”, sino a “discutir, guiados por las reglas de la pragmática universal, con todos los hablantes de la sociedad, tus máximas de comportamiento, hasta alcanzar libremente la unanimidad”.

Según Habermas, tiene más sentido que los ciudadanos discutan intensamente sobre sus distintos puntos de vista –en especial, sobre que significa la “buena vida”– ; que encapsular las diferencias en la esfera privada o evitarlas con un acuerdo ficticio (como el que se deriva de la posición original rawlsiana). Según la ética del discurso, la pragmática del habla debe conformar una situación idealizada y universal, para ponernos -al modo de un hablante imparcial en el lugar del otro. Esta intuición, regulada por las normas del discurso racional, debe servir como fundamento de la democracia postliberal. (Habermas, 1998b: 75-76,117)

Por el contrario, la implausible posición original, más bien presupone algo que debería probarse: la obtención de un acuerdo público entre los representantes de las diversas cosmovisiones, cosmogonías y cosmovivencias (productos del hecho del pluralismo), sobre los principios que deberían guiar la sociedad bien ordenada. Igualmente, la estabilidad política parece depender de este acuerdo. El

consenso entrecruzado de Rawls es más una feliz coincidencia –la cual coadyuva el buen orden social- que un verdadero acuerdo sobre lo fundamental.

Rawls aspira a que los contenidos del acuerdo sean aceptados porque se consideran razonables, incluso verdaderos, -es decir: no como una mera coincidencia-. No obstante, llegamos a otros temas conflictivos en Rawls: ¿qué entiende él por “razonable” y “verdadero”? Habermas cree así dar con el talón de Aquiles de la Justicia como Equidad; aunque tampoco él solucionará este problema en su propia teoría, como demuestra Sanín en “Por qué no Habermas: del engaño liberal a la democracia radical” (2014: 33-61).

2.1.2 La crítica de García

Desde la disciplina de la economía-política, Mario García (2008) ha señalado que Rawls concibe al tiempo de dos maneras distintas, cuando separa –en el argumento a favor de los Principios de Justicia- la cuestión de la Estabilidad de la cuestión de la selección de los principios. Según lo anterior, en Rawls hay un tiempo histórico -real e irreversible- y un tiempo lógico –reversible-.

Se trata de un problema epistemológico. Toda representación de la realidad (no solo los modelos científicos) deben incorporar alguna concepción del tiempo-espacio (Wallerstein, 1998). En el ámbito de las ciencias sociales, el tiempo lógico es una concepción que está presente en muchos modelos. En los trabajos de estática comparada, por ejemplo, si el equilibrio es alterado, se entiende *ipso facto* que el sistema se ha movido hacia un nuevo punto de equilibrio - como si hubiese saltado de un punto a otro-, siendo opaca la ruta por la cual se llegó a este nuevo equilibrio. Por el contrario, hay modelos que emplean la noción de tiempo histórico. Estos modelos poseen la característica de no derivar en un equilibrio general, lo cual no quiere decir que los modelos que usan el tiempo lógico no puedan llegar a

resultados con n-equilibrios (Cfr., Galbraith, 2009). Adicional a lo anterior, el tiempo histórico es irreversible en el sentido de que las elecciones de un periodo están determinadas por las elecciones del periodo anterior, por tanto puede ser muy difícil y costoso corregir una elección ya hecha.

Como es sabido, Rawls rechaza la adscripción de la “Justicia como equidad” dentro de los términos rigurosos de la teoría de la Elección racional (en adelante, TER). Aun así, él acepta, en una nota al pie de página “que para describir a las partes, y su razonamiento, [en la posición original] se usa la teoría de la elección (decisión) racional” (Rawls, 2002: 121). Y, según García, dicha admisión supone la doble concepción del tiempo anteriormente mencionada y sus consecuencias.

La TER diferencia entre el equilibrio y su estabilidad. En los modelos que usan la TER se parte de una concepción abstracta (o “sin historia”) de las personas o partes. Esto mismo hace Rawls con el recurso del “Velo de ignorancia” en la Posición original. De esta manera, las interacciones entre las partes ocurren allí en un tiempo que no es real; sino ficticio (“tiempo lógico”). Según García (2008: 132), la anterior suposición se debe a que la TER toma sus ideas de la teoría matemática de los sistemas dinámicos y sus asombrosas aplicaciones en el campo de las ciencias naturales y exactas.

El equilibrio en la TER significa que las partes en interacción han llegado a un punto fijo. En esa situación solamente eventos externos al sistema pueden romper el equilibrio. En la teoría de la justicia de Rawls, esta concepción es usada en las ideas de “equilibrio reflexivo” y “posición original”.

Algunos juicios los entendemos como puntos fijos: los que nunca esperamos abandonar [...] La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo podemos hacer que nuestros propios juicios razonados sobre justicia política sean más consistentes entre sí y con los juicios razonados de los otros, sin imponernos a nosotros mismos una autoridad política externa? (Rawls, 2002: 56)

El anterior párrafo se puede resumir con la siguiente pregunta: ¿cómo logra una Sociedad-bien-ordenada que los juicios sobre la Justicia política estén en un equilibrio reflexivo entre sí, sin la influencia de ninguna fuerza externa?

Rawls debe aceptar que, a veces, los juicios políticos razonados que hacen las personas no están fijos. En contraste con los juicios entendidos “como puntos fijos”, estos, en realidad, nacen y se desarrollan conforme ellas van madurando. Los juicios pueden cambiar incluso drásticamente, durante el transcurso de la vida, por medio de procesos reflexivos “estrictos” y “amplios”, hasta alcanzar, en el estadio de una Sociedad-bien-ordenada, un equilibrio reflexivo “pleno” (Rawls, 2002: 57).

Como dice García (2008: 136), “tales elementos [dinámicos] apuntan a una pregunta por la estabilidad del equilibrio”. Es evidente que Rawls está suponiendo la existencia de un equilibrio y no la estabilidad de ese equilibrio, al responder la cuestión sobre los juicios fijos “extremadamente generales” -asumidos con vacilación mediante el Velo de ignorancia en la Posición original- .

Si la Posición original es una ficción y si en los modelos que usan la TER, como el de Rawls (1971), la sociedad también es representada como una ficción, ¿Cuál es, entonces, la concepción del tiempo que se está suponiendo allí? En palabras de García

Cuando una sociedad ficticia está en equilibrio, permanece en él a lo largo del tiempo. Pero se trata de un tiempo lógico, reversible; no del tiempo real, irreversible en el que vivimos. En el mundo ficticio del equilibrio neoclásico las decisiones de los individuos se toman considerando todas las diversas alternativas que no han ocurrido y escogiendo entre ellas la mejor. (García, 2008: 136)

Cuando Rawls dice que, en una Sociedad-bien-ordenada, cada ciudadano ha alcanzado un equilibrio reflexivo “pleno”

No sólo hay un punto de vista público desde el que todos los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias, sino que este punto de vista es además

85 – El Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad y su imposible Solución.

mutuamente reconocido como un punto de vista afirmado por todos en equilibrio reflexivo pleno. (Rawls, 2002: 58)

Rawls está suponiendo algo que debe demostrar: que dicho equilibrio reflexivo “pleno” es estable. Sin embargo, para hablar de estabilidad, Rawls debería admitir que, antes y después de la Posición original, se está en una situación de desequilibrio, debido a que las partes son presa de las psicologías especiales (envidia, rencor, voluntad de dominio, etcétera). Por lo tanto, el punto de vista del equilibrio reflexivo “pleno” es un imposible epistemológico, dadas las opiniones cambiantes y las sorpresas, (V. gr., los cambios inesperados en el nivel de riqueza de los individuos, sucesos naturales catastróficos o acontecimientos políticos escandalosos, etcétera).

Según García, únicamente cuando se acepta partir de una situación de desequilibrio real (i. e. en el “tiempo histórico”) se puede responder coherentemente a la pregunta por la Estabilidad:

Suponiendo que la situación política identificada sea una situación de equilibrio (tienda a permanecer en el tiempo en ausencia de cambios en la moral de las personas o sus condiciones socioeconómicas) ¿se tenderá a volver a ella si como resultado de un cambio aleatorio en una de las variables exógenas (por ejemplo la situación socioeconómica) nos aleje de la situación inicial? Si la respuesta es no, quiere decir que el sistema no es estable y que no tenderá a permanecer a lo largo del tiempo. (García, 2008: 133)

Rawls resalta este mismo problema de la Estabilidad, cuando acepta cambios en las “psicologías especiales” (o en la “moral de las personas”, en la terminología de García). Dichos cambios se dan cuando las personas salen de la Posición original: ya se den estos en la moral de aquellas o en las condiciones socioeconómicas en las que viven. Por lo tanto, para que la Justicia como equidad tenga sentido, como alternativa normativa, debe evidenciarse no sólo la existencia del equilibrio “pleno”; también su estabilidad.

Pero, como señala García (2008: 133), “los argumentos a favor de lo que Rawls llama la Estabilidad son argumentos a favor de la existencia del equilibrio”: estos muestran que, una vez la sociedad

entra en dicha situación ideal de “Equilibrio pleno”, la Sociedad-bien-ordenada no se moverá de ahí. Sin embargo, siguiendo a García, queda sin resolver la cuestión central acerca de la Estabilidad qué necesariamente requiere, partir de una situación de desequilibrio real.

El problema de la Estabilidad de la *JER* debe ser resuelto. Para solucionarlo, Rawls dividió el argumento en favor de los Principios de Justicia en dos partes.

En la primera parte, en la que se eligen provisionalmente los Principios de Justicia, los representantes asumen que las personas a las que representan no actúan movidas por lo que entonces llamábamos psicologías (o actitudes) especiales. Es decir, las partes ignoran las inclinaciones de las personas a ser envidiosas o rencorosas [...] Esta asunción simplifica enormemente el razonamiento de las partes a la hora de seleccionar los Principios [de Justicia]. (Rawls, 2002: 241)

Dicha división, que supone sustituir el “tiempo histórico” por el “tiempo lógico”, simplifica enormemente el razonamiento. Sin embargo, en la segunda parte del argumento a favor de los Principios de Justicia, Rawls mismo acepta que en la vida humana (en el “tiempo histórico”) las actitudes “olvidadas” en la Posición original son bien importantes y desestabilizadoras.

[Los Principios de Justicia], cuando se realizan en la estructura básica, proporcionan el trasfondo institucional que las partes necesitan para estimar la probabilidad de que los ciudadanos que crecen en ese trasfondo caigan bajo el influjo de actitudes especiales desestabilizadoras. (Rawls, 2002: 242)

Según Rawls, el proceso que lleva al desequilibrio se caracteriza por la interacción entre las actitudes (o psicologías) especiales y las actitudes razonables en sí. García analiza los tres elementos de dicha interacción.

Tenemos en primer lugar una descripción del comportamiento de los agentes; segundo, está una especificación del mecanismo de interacción entre ellos; y tercero, la distribución de derechos entre los agentes. (García, 2008: 133)

Por un lado, *JER*, en tanto propuesta de una sociedad-bien-ordenada, posee una estructura básica que hace las veces de “mecanismo de interacción”, a partir del cual los agentes asignan sus derechos y deberes. Por otro lado, se supone que los agentes se comportan unas veces racionalmente, y otras razonablemente. El comportamiento de cada agente está caracterizado, de un lado, por la doctrina comprensiva en la que cree y, de otro, por su razonabilidad. Cómo dice García (2008: 134) citando a Rawls:

Las personas son razonables en un aspecto básico cuando aceptan principios colectivos si se les asegura que otras personas harán lo mismo (Rawls, 1993: 67); no lo son cuando quebrantan el principio propuesto según convenga a sus intereses cuando las circunstancias se lo permiten. (Rawls, 1993: 68)

Se evidencia, entonces, la siguiente disyuntiva: si se quiere que un principio sea razonable, es condición necesaria que pueda ser aceptado simultáneamente por todos; de lo contrario no será válido.

El argumento de Rawls supone que las partes son simultáneamente razonables en la Posición original. La cuestión sobre la estabilidad podrá entonces formularse de la siguiente manera: una sociedad en desequilibrio, (es decir: con una distribución injusta de los Bienes básicos y que aplique en las instituciones de su Estructura básica los Principios de Justicia dados por *JER*) ¿tenderá más a una situación justa, cuando el comportamiento de las partes ya no es simultáneamente *razonable* sino *racional*?

Según García, la respuesta a esa pregunta depende de la distancia en la que se halle la sociedad: en situación justa o injusta (o desequilibrada) respecto al ideal de Estado equilibrado:

Si desde cualquier punto en desequilibrio se tiende a volver al equilibrio, estaríamos hablando de una situación de estabilidad global. Si el regreso se cumple únicamente cuando se parte de alguna vecindad del equilibrio, hablaríamos de estabilidad local. (García, 2008: 134)

Rawls abandonó en *JER* la concepción general de la “Justicia como equidad” de *A Theory of Justice*: renunció así a creer que su

teoría era aplicable a sociedades muy inequitativas (Cfr., Rodilla, 2006: 277). Esto implica que la propuesta final de Rawls aplica localmente; pero no globalmente: al parecer, *JER* está pensada sólo para las especiales circunstancias de las más “desarrolladas” sociedades democráticas occidentales. No obstante, la cuestión de fondo continúa sin resolverse: el procedimiento que usa Rawls, en *JER*, para asegurar la Estabilidad no convence a sus críticos. Él asume, simplemente, que tanto el recurso a la Posición original como al Velo de ignorancia conducirán, por la vía del consenso entrecruzado, a la Sociedad-bien-organizada.

Según García, (2008: 135) el modelo propuesto por Rawls no es estable: éste no contiene elementos que interpreten, en el consenso entrecruzado, doctrinas comprensibles-no-razonables ya que “lo razonable supone una traducción de los principios en cuestión para cada [...] doctrina comprensiva y sólo funciona si hay acuerdo entre las distintas traducciones”.

Si no se comparten las traducciones se pueden crear situaciones en las que cada doctrina comprensiva —que desde su punto de vista es razonable— interpreta que las otras doctrinas no lo son. Esto puede fortalecer las versiones no razonables y nos aleja del equilibrio inicial. Para que haya estabilidad se necesita que, ante la aparición de una versión diferente de cualquier doctrina, se llegue a la aceptación, desde esa doctrina, del Principio general. (García, 2008: 135)

Para enfrentar este problema, Rawls, en *JER*, disminuye el “espesor” del Velo de ignorancia, con el fin de que la razonabilidad sea compatible con todas las doctrinas comprensivas que concurren en dicha posición. No obstante, a pesar de las correcciones hechas por Rawls en *JER*, el diseño general de la Posición original quedó prácticamente inalterado -desde que fue publicado originalmente en 1971-.

Rawls —en *JER* (2002)- hace un poco más traslúcido el Velo de la ignorancia, en contraste con la densidad de éste en *A Theory of Justice* (1971). Se permite así el conocimiento por las partes, que

89 – El Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad y su imposible Solución.

concurrir en la Posición original, del “hecho del pluralismo razonable”:

En este trabajo me propongo dos objetivos. Uno es rectificar los defectos más serios de *Teoría de la justicia* (...) El otro objetivo es agrupar en una formulación unificada la concepción de la justicia presentada en *Teoría* y las principales ideas que se encuentran en mis ensayos a partir de 1974 (...) Realizar este cambio a propósito de cómo debe entenderse la [Justicia como equidad] obliga a introducir otros muchos cambios, y exige toda una familia de ideas nuevas que no se encontrarán en *Teoría* (...) Además de introducir la idea misma de una concepción política de la justicia, necesitamos la idea de un consenso entrecruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas, o parcialmente comprensivas, para poder formular una concepción más realista de la sociedad bien ordenada, dado el hecho del pluralismo de dichas doctrinas en una democracia liberal. También necesitamos las ideas de una base pública de justificación y de razón pública (...) de nuevas ideas[s] no utilizadas en *Teoría*. (Cursiva en el texto. Rawls, 2002: 17-19)

Sin embargo, la importancia del Problema de la Estabilidad aumenta al desviarnos de la Posición original, pues todas las sociedades viven no en un tiempo lógico; sino histórico. Los miembros de ellas toman decisiones, -sin esperar a que todas las partes, guiadas por un pluralismo razonable, hayan meditado y consensuado sobre todo lo que es relevante-. Por lo tanto, concluye García

Los errores y las malinterpretaciones que dejan a la sociedad pluralista por fuera del equilibrio van a ser entonces la norma y no la excepción. Para que la sociedad sea viable, deberá entonces ser capaz de aproximarse a la situación ideal aunque nunca llegue a ella. (García, 2008: 137)

Para García, queda sin resolver la Cuestión de la Estabilidad, debido a que Rawls recurre al *deus ex machina* de disminuir el grosor del Velo de ignorancia, para hacer que las partes sean mutua y simultáneamente razonables, (es decir: pluralistas). Si las personas están caracterizadas *a priori* como seres razonables (al menos en las sociedades democráticas occidentales) la estabilidad quedará garantizada por el recurso a un consenso entrecruzado. Los individuos

se unen gracias a su pluralismo razonable; pero están divididos por sus diversas concepciones de la Vida buena. Dicha garantía es débil.

2.1.3 La crítica de Arrow

Cuando Rawls publicó la primera versión de su Teoría de la Justicia (1971) la ciencia económica había presentado algunos trabajos bastante técnicos. Estos fueron interpretados, por muchos economistas ortodoxos, como contrarios a la estabilidad de la Justicia como Equidad. Según ellos, Rawls nunca afrontó estas observaciones de manera concluyente.

Algunos de esos trabajos fueron elaborados por Kenneth Arrow (1994) y John Harsanyi (1955) entre las décadas de 1950 y 1960. En dichos artículos fue presentado y desarrollado el célebre teorema de la imposibilidad. Ambos trabajos pueden igualmente concebirse como hitos en la progresiva formalización matemática de las ciencias sociales, cuyos fundamentos se hallan en el utilitarismo:

[A]quella doctrina ética que ha dominado por mucho tiempo la tradición del pensamiento político anglosajón [...] El utilitarismo se puede concebir como la doctrina ética de trasfondo de las sociedades democráticas capitalistas frente a la cual sus rivales deben afirmarse o defenderse. (Rawls, 1999: xi)

El utilitarismo afirma que las acciones moralmente correctas son aquellas que producen la mayor felicidad para las partes que conforman la sociedad. El teorema de la imposibilidad de Arrow demuestra que ninguna definición de utilidad -agregada o social- es capaz de satisfacer un conjunto de axiomas deseables para un proceso de escogencia social. Aquí cabe preguntarse: ¿“deseables” para quién? En realidad, se debería decir “formalmente deseables”, pues se trata del proceso de formalización del utilitarismo.

Arrow sostiene que el concepto de Función matemática de Utilidad social no se puede construir: la felicidad social o el bien

común son “nociones ambiguas, carentes de sentido”, (como si *una* ordenación matemática *per se* de los conceptos fuera la mejor vía para evitar la ambigüedad conceptual. Más aún, ¡como si la inmensa riqueza lógica de la ambigüedad debiera ser evitada!). Puede que la noción de Bien común sea ambigua; pero quizá lo sea desde el limitado punto de vista de Arrow: *su* particular punto de vista matemático, el cuál escamotea la viva relación entre la realidad y *las* matemáticas: ciencia de las relaciones abstractas en el continuo semiótico.

Si las funciones de utilidad individual son ordinales, (*a la* Arrow) entonces la comparación interpersonal de utilidades es imposible: no se podría construir por agregación (ni por consenso) una función de bienestar social. Lo anterior es relevante para la estabilidad de la Justicia como equidad de Rawls. En otras palabras: si Arrow está en lo correcto, ninguna noción matemática de Justicia social, incluida la propuesta por Rawls en 1971, puede existir y, por lo tanto, carecería de sentido preguntarse por la Estabilidad de ese modelo de Justicia.

Es importante recordar que la Estabilidad de la Justicia como equidad -en tanto concepción política de la Justicia- es diferente a la estabilidad de los regímenes políticos dados a lo largo de la historia (Por ejemplo, del capitalismo de Estado de bienestar, del comunismo soviético, etcétera). Un régimen político es estable si es apoyado voluntaria o involuntariamente por una amplia mayoría de sus habitantes adultos: si es, (en el sentido de Antonio Gramsci), “hegemónico”. En cambio, una concepción política de la Justicia es estable si los ciudadanos que nacen y crecen en el seno de una sociedad desarrollan, como dice Rawls, un fuerte sentido de Justicia: tras escogerse los Principios de Justicia para la Estructura básica de la sociedad, la población se comportará con normalidad ante las reglas sociales consensuadas, siempre y cuando los demás ciudadanos actúen de igual manera simultáneamente.

Como mostraré más detenidamente, Rawls, en respuesta a la crítica de Arrow, modifica su Teoría de los Bienes primarios. De esta

manera, la expresión “Bienes primarios” obtiene un nuevo significado, para justificar la distribución de los derechos en la Estructura básica de la sociedad. De esta manera, la lista o índice de Bienes primarios resuelve tanto la tarea de llevar los intereses y preferencias personales –“incommensurables”, según Arrow- a una misma base objetiva, como el problema de la comparación interpersonal. En palabras de Rawls:

Detrás de la introducción de los bienes primarios está el propósito de encontrar una base pública practicable de comparaciones interpersonales fundadas en rasgos objetivos y observables de las circunstancias sociales de los ciudadanos, siempre con el pluralismo razonable como trasfondo. (Rawls: 1999: xiii-xv)

Como señalé en el capítulo anterior, esta base se compone de una lista o índice de Bienes primarios con cinco entradas: (a) derechos y libertades básicos -también dados por una lista-; (b) libertad de movimiento y libre elección del empleo -en un trasfondo de oportunidades diversas-; (c) poderes y prerrogativas de los cargos y las posiciones de responsabilidad -en las instituciones políticas y económicas de la Estructura básica-; (d) ingreso y riqueza; y, finalmente, (e) las bases sociales del auto-respeto.

La lista de los Bienes primarios nace de una concepción de las necesidades de los ciudadanos libres e iguales y, por extensión, de las necesidades de una Sociedad-bien-ordenada. Éstas no son concebidas como “preferencias” individuales (caprichos, gustos, deseos); sino como “constructos” sociales. ¿De dónde provienen estos “constructos”? En Rawls no está claro. Aquí probablemente haya un guiño velado al holismo metodológico y, por ende, un distanciamiento del individualismo metodológico. Más adelante –en los capítulos tercero y cuarto- introduciré el concepto de Intencionalidad colectiva, con el fin de exponer el origen de estos constructos. De momento, los bienes primarios en palabras de Rawls:

[...] se caracterizan ahora como lo que las personas necesitan en su condición de ciudadanos libres e iguales y como miembros normales y totalmente cooperantes de la sociedad en el transcurso de toda su vida. Las comparaciones interpersonales para propósitos de justicia política se realizan

en términos del índice de bienes primarios de los ciudadanos, y estos bienes se ven como respuesta a sus necesidades como ciudadanos, en oposición a sus preferencias y deseos. (Rawls, 1999: xii)

2.1.4 La crítica de Harsanyi

Desde la ciencia económica, John C. Harsanyi demuestra que, partiendo de un conjunto de axiomas distintos a los de Arrow, sí se puede construir una función de utilidad social. Si las funciones de utilidad individual son cardinales, (*a la* Harsanyi), entonces la comparación interpersonal de utilidades sí es posible: la existencia de funciones de utilidad individual cardinales permite, en especial, construir, en conjunto, una función de utilidad social. Sin embargo, la función de utilidad social que construye Harsanyi apoya una concepción utilitarista del “Bien común”; es decir: apoya la Justicia distributiva y no la concepción rawlsiana de Bienes primarios. Además, él obtiene su resultado utilitarista a partir de algunos supuestos contractualistas -como en el procedimiento rawlsiano-. En síntesis, Harsanyi, desde un modelo formal que involucra el constructivismo rawlsiano, arriba a una conclusión favorable al utilitarismo.

Recuérdese que Rawls construye su argumento a favor de los Principios de Justicia a partir de dos supuestos generales: (1) la Posición original, dónde el mundo exterior queda oculto detrás de un Velo de ignorancia, y (2) un criterio de elección bajo la incertidumbre creada por el mencionado Velo. En Rawls la incertidumbre es real. En la Posición original —detrás del Velo de ignorancia—, es imposible emplear un procedimiento lógico -como el cálculo de probabilidades- para anticipar el futuro. Se rechaza así el axioma ergódico. No se puede ni tan siquiera conocer estadísticamente el futuro, ya que no sólo se desconocen las probabilidades que deben asignarse; sino también los posibles estados de las cosas. Por tanto, en dicha situación, el único criterio de elección que queda es el *maximin* que

concibe el mundo como no-ergódico (Es decir: un mundo donde es imposible hacer predicciones del futuro basadas en el cálculo de probabilidades.) Este procedimiento afirma que en una situación tan especial, como la creada por el Velo de ignorancia (una situación no de riesgo; sino de incertidumbre real), un individuo racional sólo puede elegir entre las diversas alternativas de acuerdo con el criterio *maximin*. Siguiendo lo anterior, la posibilidad de obtener los resultados que han sido evaluados como los peores se minimiza.

Detrás del velo de ignorancia -que impide saber si seremos parte del grupo de los más favorecidos o del grupo de los menos favorecidos- el individuo racional elegirá la mejor alternativa para los menos favorecidos. Dicha alternativa deberá estar subordinada a las libertades de privilegiados y afectados. De esta manera, queda dicho individuo con la seguridad de poder optimizar su utilidad, en cualquiera de los dos grupos en los que le toque vivir.

Del uso del criterio *maximin* se sigue la elección de los dos Principios de Justicia (en especial del Principio de Diferencia). Esta elección prescribe que las desigualdades, caracterizadas por la distribución de los Bienes primarios, se deben estructurar de manera que sean del mayor beneficio para los menos aventajados o favorecidos.

La crítica de Harsanyi (1975) consiste fundamentalmente en lo siguiente: a partir de una idea equivalente a la rawlsiana Posición original, se podrá saber que el resultado de la elección racional del individuo será el Principio de Utilidad media (y no el rawlsiano Principio de Diferencia). Es interesante anotar que Harsanyi reclamó haber concebido -mucho antes que Rawls y bajo otro nombre- una hipótesis semejante a la Posición Original; pero rechazando el criterio de elección *maximin* por inadecuado.

Harsanyi rechaza el criterio *maximin* desde la Teoría de Interacciones Estratégicas (o "Teoría de juegos"). Según él, el principio *maximin* sólo es un criterio adecuado de elección en los denominados "juegos competitivos o de suma cero" (dónde lo que un

jugador gana el otro lo pierde). No obstante, en la vida no todos los juegos son de suma cero y usar el principio *maximin* en juegos que no son de suma cero resultaría irracional. Para sustentar su crítica, Harsanyi adelanta un dudoso contraejemplo: suponga que seguir con su vida normal implica salir a la calle. Sin embargo, eso implica un riesgo -remoto; pero calculable- de que usted pueda morir arrollado por un automóvil. Por lo tanto, si usted es rawlsiano, sólo tiene dos opciones: salir a la calle (con algún riesgo) o no salir (con cero riesgos; pero con una vida más limitada). Según Harsanyi, del criterio *maximin* se sigue que usted siempre debe escoger no salir, ya que, de lo contrario, se asumirían riesgos, no importa cuán despreciables, de morir arrollado, acuchillado, bombardeado, etcétera. No obstante, concluye, todos salimos a la calle sin importar los riesgos. En otras palabras, el modelo de Rawls supone que los ciudadanos en la Posición original exhiben una aversión al riesgo a todas luces implausible.

Conforme a la segunda fuente de las críticas a Rawls, la Teoría de Juegos creó una alternativa al criterio *maximin* que se puede aplicar a todo tipo de juegos, (no sólo a los de suma cero). Esta teoría resulta atractiva: está derivada rigurosamente de los principios del cálculo de probabilidades. La propuesta de Harsanyi posee un “atractivo” adicional: las funciones de utilidad que él usa bajo “incertidumbre” son funciones cardinales y, por lo tanto, se prestan para hacer comparaciones interpersonales. Se esquiva así el obstáculo que representa el teorema de la imposibilidad de Arrow.

Harsanyi concluye que si Rawls hubiera utilizado mejores herramientas analíticas (matemáticas), junto con su noción de Posición original, entonces hubiera obtenido resultados utilitaristas; en vez de los resultados kantianos con los que es usualmente reconocido: los Principios de Justicia y sus órdenes de prioridad como máximas incondicionadas. Por lo tanto, la Justicia como equidad carece de validez lógica: las partes -cuando están bien representadas en el modelo- no utilizan el criterio *maximin* para elegir los principios de

justicia, (ni en la Posición original, ni mucho menos como criterio de elección para guiar su comportamiento fuera de ella). Queda todavía sin resolverse, desde la misma base de la Posición original, la cuestión de la estabilidad de la Justicia como equidad.

2.1.5 La crítica de Binmore

Alineado con la metodología de los trabajos citados anteriormente, Ken Binmore (2005) realiza un aporte muy interesante. Acomete una formalización de la *JER* de Rawls, a la manera en que Arrow, Harsanyi y otros hicieron con el utilitarismo. Sin embargo, la formalización del trabajo de Rawls por Binmore no obtiene, como en Harsanyi, resultados utilitaristas sino, para nuestra sorpresa, rawlsianos.

Binmore reformula los argumentos de Rawls, descartando sus supuestos filosóficos. Binmore considera, en especial, que para modelar o describir el comportamiento humano no es necesario recurrir a principios apriorísticos a la manera de Kant. Para él, los hechos sociales están determinados empíricamente: en particular, las características de las instituciones (Por ejemplo: que estas sean justas o no son fenómenos “naturales”). Las instituciones (i.e. las reglas del comportamiento social) no son producto de especulaciones o reflexiones filosóficas, derivadas del ejercicio de la razón y de un sentido de la Justicia; sino el producto de procesos evolutivos, tanto biológicos como sociales, es decir, “naturales”. En palabras de Binmore:

He dedicado una parte sustancial de mi vida a usar la teoría de juegos para analizar las implicaciones de la definición [de la Justicia] de Rawls. ¿Por qué nos sorprende que sea razonable? ¿Lleva a un resultado utilitarista como sostiene Harsanyi o a uno igualitarista como afirma Rawls? En todo caso, la vida es muy corta para explicar [aquí] por qué creo que Rawls defendía una institución sólida [la justicia] con un argumento equivocado. (Binmore, 2007: 245)

La crítica de Binmore se basa en la genial observación de que tanto Rawls como sus críticos han supuesto, quizás inadvertidamente, que las partes que salen de la Posición original -detrás del Velo de ignorancia- están obligadas a comportarse de acuerdo con los Principios de Justicia acordados.

Para Binmore, ellos tienen una visión ingenua del contrato social, según la cual, si éste está pactado, entonces las partes no tienen otro camino que honrarlo a lo largo del tiempo. Sin embargo, con base en desarrollos de la Teoría de juegos, -asociados principalmente al trabajo de otro ganador del Premio Nobel, Thomas Schelling (1980)-, Binmore cuestiona ese supuesto implícito. Binmore sostiene que las partes, después de la posición original, no están obligadas a cumplir el contrato social.

Según Binmore, la Teoría de juegos de Schelling demuestra que honrar los compromisos es algo difícil: si una de las partes (racionales) se entera de que la “letra pequeña” de un contrato que lo compromete no lo beneficia realmente y que, por el contrario, la violación del mismo le reporta una mayor utilidad, entonces es razonable esperar que el individuo no cumpla con el contrato.

El problema de la Estabilidad resurge, con nueva y potente luz, al aplicarse este desarrollo de la Teoría de juegos a la doctrina del Contrato social. El respeto jurado a los Principios de Justicia -desde los conceptos rawlsianos de Posición original y de Velo de Ignorancia- no son suficientes para garantizar la continua Estabilidad de la Sociedad-bien-ordenada, ni de su Justicia como equidad. Esperar que lo contrario suceda no es racional ni razonable.

Según Binmore, los miembros de la sociedad no se comportan obedeciendo prescripciones normativas -como el imperativo categórico de Kant o las tablas de la ley de Moisés- al momento de elegir entre honrar (o no) el contrato social. Por lo tanto, nada nos coarta necesariamente al cumplimiento del mismo. El contrato se cumple sólo si está en beneficio de quienes consienten coordinarse por él. Para la Teoría de juegos, los contratos son honrados no porque los

contrayentes queden comprometidos, de alguna manera, *ex ante* a honrarlos; sino porque *ex post* perciben y calculan que está en su interés hacerlo. Pero, si su cálculo es errado, con el tiempo lo sabotearán de manera abierta o encubierta.

Lo que Shelling demuestra es que la única forma de hacer estable un contrato es dotándolo de mecanismos estratégicos, explícitos o implícitos, de disuasión (es decir: de una mezcla de competencia y cooperación tácita).

El término “estrategia” está tomado aquí de la Teoría de los juegos. Existen distinciones entre juegos de habilidad, juegos de azar y juegos de estrategia. Estos últimos son aquellos en los que la victoria, para cada jugador, depende de lo que haga el otro. Dicho término se propone destacar la interdependencia entre las decisiones de los adversarios y sus expectativas acerca de la conducta del otro. La estrategia tiene aquí, por tanto, un sentido distinto del puramente militar (Shelling, 1980: 10).

Derivado estrechamente del concepto de estrategia, está el de “disuasión”. Piénsese, por tanto, en la expresión “estrategias de disuasión”. Al respecto, Shelling afirma:

La idea de la disuasión [*deterrence*] figura tan destacadamente en algunos estudios del conflicto, distinto del que tiene lugar en el plano internacional, que cabría suponer la existencia de una teoría bien elaborada que pudiese ya ser aplicada al campo internacional. Durante mucho tiempo el concepto de disuasión ha tenido una extraordinaria importancia en el derecho penal. Podía esperarse que legisladores, juristas, abogados y teóricos del derecho hubieran sometido este concepto a una rigurosa y sistemática depuración durante muchas generaciones. (Shelling, 1980: 10-11)

Para Binmore, los partidarios del contractualismo no habían reparado explícita y suficientemente en los elementos reales que garantizan el cumplimiento del Contrato social, disuadiendo a quienes lo pretendan incumplir. El recurso al mero Terror que inspira el Leviatán de Hobbes no es suficiente. En términos de la Teoría de juegos, simplemente se habían limitado a establecer el consenso para que las partes se coordinen en un equilibrio, descuidando la cuestión

de la Estabilidad de dicho equilibrio. Después de todo, la justicia distributiva necesita de la justicia correctiva, como hace 25 siglos lo señaló Aristóteles en el Libro V de la *Ética Nicomaquea*.

Binmore argumenta que el resultado de Harsanyi es inevitable, si las partes están *obligadas* a honrar el argumento alcanzado en la posición original. Sin embargo, según Binmore, las partes no están obligadas a cumplirlo. En este sentido, y ante la ausencia de los respectivos mecanismos disuasorios, ni el resultado de Rawls, ni el de Harsanyi, conducen inequívocamente a una sociedad estable. Por lo tanto, queda aún sin resolver el problema de la Estabilidad en la Justicia como equidad.

2.2 Las respuestas de Rawls a las críticas anteriores

Rawls, en *JER* (2002: 246), reconoce su deuda con Thomas Scanlon, por ayudarlo a considerar la cuestión de la Estabilidad desde un modo distinto al de “hallar los medios de persuasión o imposición” (es decir, de disuasión). En contraste, las concepciones políticas de la Justicia, para Rawls, deben “reputarse estables; no utópicas, en el sentido peyorativo del término”. ¿A qué se refiere realmente Rawls, cuando afirma que Scanlon le ayudó a considerar la cuestión de la estabilidad de un modo diferente? Veamos:

En cuanto es una concepción liberal, [es decir, política] la Justicia como equidad tiene interés en la estabilidad de un modo diferente [a la moral utilitarista]. Hallar una concepción estable no es simplemente una cuestión de evitar la futilidad. Antes bien, lo que cuenta es el tipo de estabilidad, la naturaleza de las fuerzas que la aseguran [...] La estabilidad queda asegurada mediante la suficiente motivación de la clase adecuada que se adquiere bajo instituciones justas. (Rawls, 2002: 247)

Con este fin Rawls reformula el fundamento de su teoría de la justicia. Se trata ahora de una concepción política (liberal) de la justicia: Rawls busca adaptar su original teoría filosófica de la

“Justicia como equidad” a las condiciones de un local (aunque de proyección global) orden constitucional democrático estable. En la base de dicha reformulación se halla la crítica de Thomas Scanlon (1975: 655), quien, en un trascendental artículo, propuso hacer una diferenciación entre el concepto de “preferencia” (fundamental para la TER) y el concepto de “urgencia”, para concebir una alternativa al utilitarismo.

Rawls, en esta etapa, defiende una concepción no-utilitarista de la persona humana y sus necesidades. Las necesidades de una persona no flotan en un vacío lógico; se inscriben, por el contrario, en un tiempo histórico: dependen del lugar y la condición de esa persona en tanto ciudadano. Rawls logra así distinguir -basándose en el índice de Bienes primarios y su comparación interpersonal- entre las necesidades del ciudadano histórico-real (V. gr., del ciudadano de la sociedad burguesa) y las necesidades de los agentes racionales (tal y como los concibe la ciencia económica, presa de las ficciones del individualismo metodológico: con sus atomizados fines, deseos y preferencias en abstracto).

Con este cambio de base epistemológica en mente, Rawls presenta en *JER* un conjunto de ajustes, dispersos en ensayos previos. Estos le permiten dar cuenta de la cuestión de la Estabilidad, desde un punto de vista alternativo al de los partidarios de la TER (La tradición representada por Arrow, Harsanyi y Binmore, que critica la Estabilidad de la Teoría de la Justicia.) Con esta huida de la TER y su individualismo metodológico (en las cuales fue educado) Rawls introduce, en *Political Liberalism* (1993), ideas como: Consenso entrecruzado, Razón pública y Contenidos constitucionales esenciales.

Rawls busca resolver el problema de la Estabilidad con la idea de Consenso entrecruzado. No hay que olvidar que este problema surge de la práctica de las diferentes concepciones irreconciliables de Justicia, existentes en el seno de las democracias occidentales. La Sociedad-bien-ordenada es aquí el modelo para las democracias de corte liberal; no de cualquier otro régimen. Rawls ha dado así un paso

adelante, al dotar, de universalidad concreta, su previa concepción de la Justicia a-histórica: se puede justificar que la Justicia como equidad es una concepción política compatible con el pluralismo, un hecho institucional aun no universalizado. Sin embargo, para apuntalar el consenso entrecruzado, Rawls introduce la idea auxiliar de la Razón pública. Este concepto es empleado al ser un poco más transparente el grosor del Velo de ignorancia, en la Posición original –tal como se expuso más arriba, en el presente trabajo-. En cuanto a los Contenidos constitucionales esenciales y, por tanto, legalmente exigibles, su función es la de anclar únicamente en valores políticos (liberales) el orden constitucional en las democracias liberales. Su interiorización, práctica y estabilidad (V. gr., en caso grave de parálisis legislativa) es de esperarse efectiva, por parte de los ciudadanos en tanto personas libres e iguales.

Con estas correcciones incorporadas, y desde una base epistemológica distinta a la planteada por sus críticos (y partidarios de la TER), Rawls pretende asegurar la estabilidad de la Sociedad-bien-ordenada. Como se afirmó anteriormente, Rawls, con base en la crítica de Scanlon, modificó la base epistémica de su Teoría de la Justicia. Se separó de la TER, para así poder hacer las comparaciones interpersonales que requieren una función agregada de Bienestar. Al cambiar de base epistémica, asegurando la Estabilidad de la Justicia como equidad, Rawls se vio llevado por su argumento a diferenciar entre el cumplimiento del Principio de Diferencia y la previa satisfacción de unos Derechos Sociales Fundamentales. En esta diferenciación los estudiosos de la obra de Rawls (Cfr., Arango, 2005: 245) ven “una clara concesión a los críticos de distintas procedencias” filosóficas que, entre otras cosas, se expresaron en contra la concepción de la TER (por ejemplo, el Tiempo lógico de la persona “sin historia”). Estos críticos defendieron la necesidad de introducir una idea objetiva del Bienestar, como base de cualquier Teoría de la Justicia. Bajo tal propósito, el rol desempeñado por el conjunto de los Bienes primarios es ofrecer una concepción del Bienestar, el cual pueda servir como pivote del consenso entrecruzado. Por otra parte,

“la idea no es satisfacer necesidades”, dice Rawls (citado en Arango, 2005: 245)

[C]omo opuestas a deseos y preferencias; tampoco se trata de redistribución a favor de una mayor igualdad. El contenido constitucional esencial aquí es más bien que, debajo de un cierto nivel de bienestar material y social, y de entrenamiento y educación, la gente simplemente no puede participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos iguales. Lo que determina el nivel de bienestar y educación que permite esto no es una cuestión que deba dirimir una concepción política. (Rawls, 1996: 199)

Rawls le ha dado a la expresión “necesidades” un significado bien distinto al de preferencias o deseos. La satisfacción de ciertas necesidades materiales y sociales concretas es la base para justificar la existencia de los Derechos de las personas y, más específicamente, de sus Derechos Constitucionales Esenciales:

(...)la libertad de movimiento, la libre elección de empleo y mínimo social indispensable para cubrir las necesidades básicas del ciudadano, que Rawls separa por primera vez nítidamente del principio de la diferencia y de los bienes básicos del ingreso y la riqueza, así como de las bases sociales del autorrespeto. (Arango, 2005: 249)

No son meros deseos o preferencias que un mecanismo de coordinación deba equilibrar –llámese éste “mercado político o económico de la sociedad burguesa”, “dictadura del proletariado”, etc.-. La lista de Bienes primarios -i. e. la manifestación del Bienestar como Idea objetiva central de la Teoría de la Justicia- reúne los intereses y preferencias personales, que son inconmensurables para la TER, y los lleva a una misma y ecuéanime base, superando el problema analítico de su comparación interpersonal.

Lo que anda por detrás de la introducción de los bienes primarios es el propósito de hallar una base pública practicable de comparaciones interpersonales fundadas en rasgos objetivos e inspeccionables de las circunstancias sociales de los ciudadanos (siempre con el pluralismo razonable como trasfondo). Con las debidas cautelas, podemos, si es preciso, expandir la lista hasta llegar a incluir otros bienes. Por ejemplo, el tiempo de ocio, o aun ciertos estados mentales tales como la ausencia de sufrimiento físico. (Rawls, 1996: 215)

Desde este punto de vista, las necesidades son muy distintas de los deseos, caprichos, anhelos y gustos subjetivos. Las necesidades de los ciudadanos se vuelven objetivas en un sentido en el que no lo son los apetitos individuales: aquellos expresan el contenido sustantivo de lo que Arango denomina “Derechos sociales fundamentales”, exigibles judicialmente. Sin la satisfacción de estos la idea misma de dignidad humana carecería de sentido. Si los Derechos sociales fundamentales no son satisfechos, los ciudadanos no pueden funcionar como personas libres e iguales ni llevar a cabo sus planes de vida. En relación a este crucial punto, Arango (2005: 247) trae esta cita de Rawls:

La pretensión de un ciudadano según la cual algo que reclama a la sociedad es una necesidad, puede ser negada cuando no se trata de algo exigible. En efecto, la concepción política de la persona y la idea de los bienes primarios definen un tipo especial de necesidad para una concepción política de la justicia. Las necesidades en cualquier otro sentido, como los deseos y las aspiraciones, no desempeñan aquí ningún papel. (Rawls, 1996: 223)

Para los filósofos políticos liberales, esta distinción es muy importante con miras a una progresiva despolitización de los conflictos sociales.

Si un derecho se encuentra fundamentado objetivamente, tanto normativa como constitucionalmente hablando (i. e. hace parte de las “esencias constitucionales”), entonces será judicialmente exigible. En palabras de Rawls, no será “una cuestión que deba dirimir una concepción política” cuando puede ser resuelta, de manera más expedita, en sede judicial.

Como se dijo al principio de esta sección, el ideal de la Razón pública es introducido, junto con el Consenso entrecruzado, para apuntalar la Estabilidad de la Concepción política de la Justicia. Con esta idea, Rawls logra filtrar cierta información vital a las partes que se hallan tras el Velo de ignorancia, garantizando así el hecho del pluralismo. Esta información está constituida por la necesidad de Principios políticos (no morales) de la Justicia -para la estructura básica de la sociedad pluralista- y por principios y reglas de

razonamiento e indagación -mediante los cuales los ciudadanos puedan pensar y aplicar los Principios de la Justicia-. Estos Principios de la Razón pública permiten determinar tanto las esencias constitucionales como el modo en que estas se aplican.

De esta manera, la razón pública sustrae importantes materias del ámbito deliberativo y decisorio del legislador, de modo que nadie puede imponer sus convicciones religiosas, filosóficas o morales sobre otros con ayuda del poder estatal. (Arango, 2005: 248)

Finalmente, se puede concluir que Rawls pretendió haber logrado estabilizar la Justicia como equidad, con la introducción de las esencias constitucionales -en especial la vinculada al mínimo social-. Los jueces constitucionales garantizan “el mínimo social especificado por las necesidades básicas” (Rawls, 1996: 272), evitando que las posiciones morales comprensivas de las personas -vinculadas a determinadas concepciones de la vida buena- se traduzcan en conflictos políticos desestabilizadores (tales como, por ejemplo, una guerra civil).

Las esencias constitucionales son valores políticos, exigibles únicamente por vía judicial. En opinión de los tribunales, estos se derivan de la comprensión más razonable de la concepción pública de la Justicia. En la Sociedad-bien-ordenada de Rawls, el musulmán, el inmigrante, la mujer, el ecologista, no se mueren de hambre, ni mucho menos son encarcelados por sus ideas cuando se resisten a la xenofobia, al patriarcado, al consumismo, etcétera. El hecho del pluralismo no se traduce en conflictos desestabilizadores. No obstante, algunas voces reprochan que, de igual modo, “Rawls haya renunciado a calificar el Mínimo social como Derecho fundamental”.

No es claro si a quien le corresponde el Mínimo social tiene un derecho fundamental sobre este, en virtud de los Contenidos constitucionales esenciales de un orden democrático constitucional. El Mínimo social especificado por las necesidades básicas -concebido ahora como un Contenido constitucional esencial y no únicamente como un “Bien primario” - es un estadio previo a la distribución de los

Bienes básicos mediante el proceso político. El Mínimo social funge, entonces, como un límite inferior que no debe franquearse, si se quiere que la participación de los ciudadanos en la vida social y política esté garantizada. Según Rawls,

[E]l mínimo social en cuanto contenido constitucional *esencial* incluye un nivel mínimo de bienestar material y social y garantiza el adiestramiento y la educación. Por esto, una conclusión consecuente de la teoría política de la justicia de Rawls sería el no atribuir el mínimo social a la justicia distributiva, sino a la justicia compensatoria. (Arango, 2005: 251)

La mayor revisión que hará Rawls a su obra, en el prefacio para la edición revisada de *A Theory of justice* (1999), será distinguir, de un modo más claro, la idea de una Democracia de propietarios (*property-owning democracy*) de la idea de un Estado de bienestar. Ante la cuestión de cómo financiar el Mínimo social de la Sociedad bien ordenada, -en tanto esencia constitucional y exigible a la justicia compensatoria-, Rawls aceptará finalmente la necesidad de hacer “una dispersión estable, a lo largo del tiempo, de la posesión de capital y de recursos por las leyes de la herencia y la sucesión” (1999: xv). Al parecer, Rawls habla implícitamente de un cambio de régimen. Con esta revisión, Rawls aclara que el pleno despliegue del Principio de Diferencia solo podrá darse en el contexto de la Democracia de propietarios (o de un régimen liberal-socialista) y no de un estado de bienestar. Esto se puede interpretar como un guiño velado de la Justicia como equidad a la idea de Marx, en la *Crítica al programa de Gotha*, de que la Primera Fase de la emancipación humana claramente excluye –como un derecho natural- la posesión privada de los medios de producción.

2.3 ¿Es posible estabilizar la Justicia como equidad?

La estabilidad de la Justicia como equidad, en un régimen Liberal-socialista o en la Democracia de propietarios, necesita de una efectiva expansión de la lista de Bienes primarios. Recuérdese que el propio Rawls tenía en mente que “con las debidas cautelas, si es preciso, [se podría] expandir la lista hasta llegar a incluir otros bienes. Por ejemplo, el tiempo de ocio, o aun ciertos estados mentales tales como la ausencia de sufrimiento físico” (Rawls, 1996: 215). En este trabajo, será acogida con brazos abiertos la tesis de la expansión de la lista de Bienes primarios, y como preámbulo a su mayor desarrollo -el cuál ocupará los capítulos posteriores- (véase infra, capítulos cuatro y cinco), en esta sección nos adentramos en su configuración.

El Bien primario cuya inclusión se propone en la presente investigación también está relacionado con los estados mentales y con la publicidad de cierto tipo de información que, en estos momentos, es vedada al público por largos periodos de tiempo. Si se quiere blindar la estabilidad de la Justicia como equidad, dicho bien debe hacer parte del Mínimo social y, por tanto, quedar incluido en el conjunto de las Esencias constitucionales que estabilizan la sociedad. A semejanza de la revolucionaria propuesta de Rodolfo Arango (2005), también consideramos aquí que dichas Esencias deben ser concebidas claramente como Derechos sociales fundamentales (Aunque mencionado tema, por su complejidad y extensión, no será tratado en esta tesis).

¿Cómo encaja este Bien primario adicional en las democracias realmente existentes, -las democracias *de-desposeídos* en las que actualmente vivimos-? La democracia (sea lo que sea que signifique) “continúa provocando una insatisfacción intensa y muy extendida” (Przeworski, 2010: 33) entre los pueblos ilusionados por ella. Sus

fallas estructurales y de agencia pueden ser resumidas en los siguientes cuatro problemas o desafíos:

- (1) la incapacidad para generar igualdad en el terreno socioeconómico, (2) de hacer sentir a la gente que su participación política es efectiva, (3) de asegurar que los gobiernos hagan lo que se supone deben hacer y no hagan lo que no se les ha mandado hacer, y (4) de equilibrar orden con no interferencia. (Przeworski, 2010: 33-34)

Por otra parte, la democracia está asociada a una serie de instituciones fundamentales que los científicos sociales siguen estudiando, al plantearse la pregunta sobre los “límites y posibilidades del autogobierno” (Przeworski, 2010). Incluso una corriente de estudio denominada “calidad de la democracia” se consolidó en las últimas décadas, gracias a las especiales indagaciones acerca de esos límites y potencialidades.

Siguiendo a Laclau y Mouffe (1987) y, especialmente, a Sanín (2014) la democracia -definida etimológicamente como “autogobierno del pueblo”: *demokratia* = *demos* (pueblo) + *kraitein* (gobierno)- solo podrá superar esos cuatro desafíos, reconfigurándose tanto en la teoría como en la práctica. La democracia, en el sentido radical, es también la resistencia del pueblo (oculto) al (simulacro) de autogobierno. Mientras el simulacro de autogobierno pone su acento en la igualdad y la libertad -véase Przeworski (2010)-, la democracia radical se dirige hacia la universalización del pueblo oculto, por medio de una nueva legalidad: la diferencia como origen de toda legalidad. Por lo tanto, la democracia es la “alienación del simulacro + universalización del pueblo oculto como nueva legalidad = diferencia como legalidad” (Sanín, 2014: 283). En cambio, en el simulacro, el pueblo oculto está excluido. El “Nosotros, el Pueblo” del simulacro de autogobierno se refiere a una (parte) del pueblo: el pueblo impostor. En el diseño básico de la democracia liberal (el simulacro) la diferencia está suprimida, perseguida, alienada. Ahí, el ser genérico está llamado a ser copia de algún modelo de identidad (por ejemplo, la persona humana de los derechos humanos).

Sanín insiste en que la verdadera democracia pasa por la universalización del pueblo oculto. Una meta que se alcanzará, cuando las instituciones del autogobierno hagan de la diferencia el origen de la nueva legalidad. La resistencia al simulacro se traduce en acción universal por la democracia, dado que en Sanín (2014: 201), a pesar del simulacro, no hay un rechazo *per se* a las instituciones del autogobierno; sino a su “encriptación” -al respecto véase *La constitución encriptada*, en Méndez y Sanín (2012)-. El proyecto de emancipación del pueblo oculto entendido como “(des)encriptar el poder (político)” se traduce así en la (des)encriptación de las instituciones del autogobierno.

Pero ¿cuáles son esas instituciones? En las últimas décadas se ha dado una gran explosión de estudios acerca de ellas, desde múltiples perspectivas; sin reparar claramente en el hecho de que se estaba investigando las formas encriptadas del autogobierno. En dichos trabajos, los problemas de la calidad de la democracia se atribuyen a “defectos” de agencia o estructura. Por el contrario, lo que el enfoque de la encriptación quiere demostrar es que no se trata de “defectos”; sino de la normal presencia y actuación de un Simulacro de autogobierno. Y mientras exista como simulacro, el problema de su estabilidad será perenne.

Llámesese “Justicia como equidad” o “democracia a la enésima potencia”, las diversas propuestas normativas requieren, para su implementación, de la presencia y la actuación de ciertas instituciones, asociadas al autogobierno del pueblo. A continuación se hará una presentación de dichas instituciones, con el fin de delimitar críticamente la (imposible) propuesta de Estabilización de la Justicia como equidad (o de sistemas afines) desde el simulacro liberal.

Dentro del grupo de autores que han desarrollado modelos institucionales de la sociedad -a partir de los cuales se podría estabilizar la Justicia como equidad- se destacan los politólogos que investigan la calidad de la democracia. Aunque ellos no han reparado en que estudian la calidad de un simulacro -como se mencionaba más

arriba-, bien vale la pena presentar aquí sus argumentos centrales, ya que dichas instituciones y agencias también son necesarias para después del simulacro.

La pregunta central que se plantearon los investigadores de la Calidad de la democracia, -por ejemplo, Diamond y Morlino (2004; 2005)- es: ¿qué tipo de regímenes estaban emergiendo en los países afectados por la oleada huntingtoniana, de transiciones democráticas (Huntington, 1994), a lo largo de las líneas de fractura entre el Norte y el Sur Global? En aquel tiempo, para todos era evidente que en esos estados no se estaban consolidando (copiando quizás) unas estupendas democracias representativas, semejantes a las del núcleo hegemónico de Europa occidental o Norteamérica. Haciendo una primera crítica a la noción de Consolidación -usada por algunos teóricos para referirse a las diferencias institucionales entre las viejas y las nuevas democracias- el problema de caracterizar a las nuevas democracias se puede resumir así: la idea de consolidación democrática presupone que se trata de un proceso al que se llega por una determinada ruta institucional (la vía que siguieron las viejas democracias) y que, por tanto, todas las diferencias entre los viejos y los nuevos procesos de democratización obedecen a imperfecciones institucionales; una vez superadas éstas, reconducirían a las nuevas democracias por la ruta correcta, dejando atrás un supuesto despiste. Sin embargo, las investigaciones arrojaron que dicha concepción tiene problemas empíricos, además de los teóricos (V. gr., Problemas de teleología y etnocentrismo). Por ejemplo, lleva a la contradictoria inclusión de las democracias del sur de Europa y Japón en el grupo de democracias consolidadas, cuando claramente no tienen ellas las características institucionales postuladas para ese tipo de democracias. Además, en esos trabajos no quedaba clara la teoría democrática alternativa que los teóricos de la Calidad de la democracia querían proponer.

Por otra parte, Guillermo O'Donnell reformuló en sus trabajos la noción de *Accountability* (1999a; 1999b). Este concepto es absolutamente imprescindible para entender las características

institucionales que deben tener las democracias consolidadas, de las que emergerá (eso esperan muchos...) el Régimen liberal-socialista o la Democracia de propietarios de Rawls. Estas democracias son percibidas dentro de la Primera Fase de la emancipación humana.

O'Donnell, en *Teoría democrática y política comparada* (1999b), presentó una teoría de la democracia, fundada en una novedosa noción de Accountability. El artículo de O'Donnell fue presentado en la reunión anual de la Asociación Norteamericana de Ciencia Política (abril-septiembre de 1999). Años más tarde, se convirtió en la base teórica del célebre informe *La Democracia en América Latina* del PNUD (2004). A continuación, se presentará dicha noción como relación de agencia. De esta manera, se mostrará la conexión entre la propuesta de O'Donnell y el problema de la "agentividad" (Przeworski, 2010: 201) de los teóricos de la democracia.

O'Donnell (2000: 519) expone, en primer lugar, las (dos) premisas en las que estaban basadas las corrientes principales de la teoría democrática: (1) «que existe un corpus lo suficientemente claro y consistente de teoría democrática» y (2) «que, para aplicar ese corpus al estudio de las nuevas democracias, no hacía falta sino una "modificación menor"». Tales premisas, según O'Donnell, eran erróneas (la primera) y, en consecuencia, carentes de sentido (la segunda). Por lo tanto, O'Donnell se ve en la necesidad de extraer algunas conclusiones normativas para futuras investigaciones, que resume de la siguiente manera:

A. Una teoría adecuada de la democracia debe especificar las condiciones históricas de los distintos tipos de casos, o, lo que es lo mismo, una sociología política históricamente orientada.

B. Ninguna teoría referida a un objeto social debe omitir el examen de los usos lingüísticos de dicho objeto. [...] Esto determina que [el objeto de estudio], la teoría democrática, incluso la de orientación empírica, debe abordar complicadas pero ineludibles cuestiones de filosofía política y de teoría moral.

111 – El Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad y su imposible Solución.

C. Una teoría de la democracia [...] debe incluir también, y en un lugar muy central, [...] teoría del derecho, en la medida en que el sistema legal promulga y sustenta fundamentales características de la democracia y, como veremos abajo, de la ciudadanía como agencia.

D. Esto entraña que la democracia no sólo debe ser analizada en el plano del régimen, sino también en el plano del estado —sobre todo del estado como sistema legal— y de ciertos aspectos del contexto social general. (O'Donnell, 2000: 521)

En primer lugar, estas conclusiones están claramente dentro de los lineamientos de la ciencia política contemporánea, -la cual busca sintetizar las preocupaciones conceptuales de la filosofía política clásica (historia, geografía, lenguaje, moralidad, legalidad, etcétera), con el enfoque dominante de las ciencias sociales anglosajonas (análisis del poder, del individuo y del estado a partir de los presupuestos del individualismo metodológico)-. En segundo lugar, la caracterización por O'Donnell de la ciudadanía como agencia, en el punto C, tendrá grandes implicaciones en la conexión entre la noción de *accountability* y la conceptualización de ésta como relación de Agenciamiento.

Para O'Donnell, la expansión de la democracia por los cuadrantes Sur y Este del planeta, durante las últimas décadas y tras el derrumbamiento de varios regímenes dictatoriales de corte autoritario, conlleva no sólo a interesantes retos académicos (como, por ejemplo, revisar la teoría de la democracia). Más importante aún: desde el momento en que el sistema internacional determina si un país es o no es una democracia -poniendo en riesgo tanto el bienestar material como la seguridad personal de millones de seres humanos- emergen delicadas cuestiones de tipo político-moral. En cuanto a los retos académicos, O'Donnell señala que la confusión y la notable discrepancia acerca de la definición de democracia -entre las principales de la teoría democrática contemporánea- apunta a la existencia de una evidente anomalía conceptual, pendiente de ser abordada. En efecto, las nuevas democracias no poseen las características que -según la teoría democrática vigente- deberían

tener. Cuando la teoría no cuadra con los hechos, una estrategia es seleccionar los hechos que cuadren con la teoría. Otra vía más difícil y honesta es modificar la teoría. Este último es el camino elegido por O'Donnell: una revisión analítica, histórico-conceptual y jurídica de las actuales teorías de la democracia.

Con ese propósito, el autor arranca con una crítica a las concepciones minimalistas (o procesalistas) de la democracia, comenzando por la formulación original de Joseph Schumpeter. Éste autor definió el “método democrático” como

El arreglo institucional para arribar a decisiones políticas, (en) el cual los individuos adquieren el poder de decisión mediante la lucha competitiva por sus votos. (Schumpeter, 1975: 242)

Esta definición, y su adopción por los estudiosos del tema, ha sido criticada por algunos autores que han reparado en que no es realmente minimalista, como veremos a continuación. Schumpeter advierte que la “lucha competitiva” por los votos de los individuos, que define la democracia, es una “libre competencia en procura de votos libres” (Schumpeter, 1975: 242). Por lo tanto, en una democracia no se trata de cualquier tipo de competencia por los votos; sino de una lucha emprendida bajo ciertas restricciones jurídico-morales. Si la competencia por los votos se relaciona con “los principios jurídicos y morales de una comunidad”, la definición del método democrático pierde, claramente, su carácter de minimalista. ¿A qué principios alude Schumpeter? Estos no son citados; pero menciona algunas de sus implicaciones. El economista austríaco afirma que

Si, al menos en principio, todos son libres de competir por el liderazgo político presentándose ante el electorado, en la mayoría de los casos (aunque no en todos) esto implica una dosis considerable de libertad de palabra para todos. En particular, esto implica normalmente una dosis considerable de libertad de prensa. (Schumpeter, 1975: 271)

En otras palabras, para que el mínimo método democrático funcione es necesario que, en la comunidad, haya un máximo de ciertas libertades vigentes para todos (como resalta el propio

Schumpeter). Además, “la función primordial del electorado”, no sólo es “generar un gobierno”; sino también “derribarlo”: el método democrático no se refiere a un hecho sincrónico -un año electoral- sino a un procedimiento diacrónico de elección de gobiernos a lo largo del tiempo. En otras palabras, la definición schumpeteriana está designando un régimen de gobierno históricamente determinado.

Pero Schumpeter no se detiene ahí. A continuación, un extenso desiderátum de condiciones para el éxito del método democrático: Un liderazgo apropiado; una no excesiva amplitud de las decisiones de política pública; la existencia de una burocracia bien capacitada, -que goce de prestigio y tradición, dotada de un fuerte sentido del deber y de un no menos robusto *esprit de corps*-; un alto grado de “autocontrol democrático” y de respeto mutuo por parte de los dirigentes políticos; una amplia tolerancia para las diferencias de opinión, -aunada aquella a un carácter doméstico y a costumbres patrióticas de cierto tipo-; y unanimidad entre los intereses nacionales y los principios estructurales de la sociedad existente.

Estas condiciones evidencian la necesidad de hacer una definición mínima de “democracia”. Además, las condiciones mencionadas están lejos de ser claras en sí mismas, -en relación con las consecuencias previstas por Schumpeter, en caso de no materializarse su democracia ideal-: no está claro si, para el éxito del método democrático, es necesario que se den todas o sólo algunas de las anteriores condiciones. Por otra parte, Schumpeter no dice nada acerca de las implicaciones del fracaso institucional, el cual o bien elimina el régimen basado en el “método democrático” o bien inaugura alguna clase subnormal de democracia.

El mismo problema de la definición de Schumpeter sucede también con las definiciones contemporáneas de “democracia”, que suelen atribuirse o considerarse como “schumpeterianas” (es decir: minimalistas o procesalistas). Entre ellas destaca la ofrecida por Przeworski (1995: 14): “La democracia es un sistema en el cual algunos partidos pierden las elecciones”. Esta definición implica que

un régimen sólo es democrático si la oposición puede competir y ganar las elecciones y acceder al poder “sin que eso signifique una desgracia social” (Przeworski, 1995: 14). Si la anterior definición está centrada en el proceso electoral (de ahí el apelativo de ‘procesalistas’ como análogo a ‘minimalistas’), surge la urgencia de añadir ciertas condiciones auxiliares, para que dicho proceso electoral tenga opciones reales de concretarse. En especial, deben existir, como en la definición de Schumpeter, algunas libertades básicas.

Otro conocido estudioso de las democracias, el tendencioso guerrero frío Samuel Huntington, después de adherirse a la tradición schumpeteriana define la democracia como un sistema político que existe

[...] en la medida en que sus líderes más poderosos son seleccionados a través de elecciones limpias, honestas y periódicas en las que los candidatos compiten libremente por los votos y virtualmente toda la población adulta puede votar. (Huntington, 1994: 7)

Sin embargo, Huntington añade, al igual que Schumpeter y Przeworski, que la democracia “también implica la existencia de libertades civiles y políticas de palabra, de prensa, de reunión y de asociación, indispensables para el debate político y para la realización de las campañas electorales”. (1994: 7)

Asimismo, la definición que proponen Larry Diamond, Juan Linz y Seymour M. Lipset, (citados en O'Donnell, 2000: 526) es más extensa pero similar a las anteriores. La democracia sería un sistema de gobierno que cumple con tres condiciones esenciales: 1) competencia amplia y significativa entre individuos y grupos organizados (i. e. movimientos y los partidos políticos) para ocupar, en forma periódica, los cargos oficiales de poder efectivo, por medio de elecciones limpias y con exclusión del uso de la fuerza; 2) un grado ‘altamente inclusivo’ de participación política en la selección de los dirigentes y de las políticas públicas, sin la exclusión ningún grupo social importante (de personas adultas); y 3) un grado suficiente de libertades civiles y políticas -libertad de expresión, libertad de prensa,

115 – El Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad y su imposible Solución.

libertad para crear organizaciones y para afiliarse a ellas- que asegura la autenticidad de la competencia política y la participación.

Como se ve, la anterior definición, aunque más precisa, nada añade a las anteriores.

A la característica de “minimalista”, O’Donnell añade la de “realista” –para distinguir las anteriores definiciones de otras que, si bien pretenden ser minimalistas, aun carecen del realismo necesario-. Estas últimas concepciones se quedan en una vaga alusión etimológica, según la cual la democracia es el poder del “demos” (pueblo), sin aclararse cómo el pueblo aludido gobierna: directa o indirectamente, en todos los ámbitos sociales o sólo en el político, etcétera. Evidentemente, no es pertinente detenerse mucho en un análisis de estas definiciones.

Las definiciones realistas y minimalistas contrastan, a su vez, con las prescriptivas: estas nos indican cómo debería ser, por ejemplo, la democracia radical. Para O’Donnell, el problema con estas interesantes definiciones es que 1) dicen poco sobre cómo caracterizar a las ‘democracias realmente existentes’ y 2) dicen aún menos sobre cómo cerrar la brecha (tanto teórica como práctica) entre la democracia real y la radical. Jürgen Habermas (1994) es uno de esos autores que prescriben una concepción de democracia. Esta depende, según el filósofo alemán, de la existencia de una “acción comunicativa” intensa, cuya organización deliberativa es difícil de encontrar en la práctica. Desde luego, se trata de una crítica que también alcanza los planteamientos sobre una Sociedad bien ordenada y justa, propuestos por John Rawls. Habermas y Rawls tienen el inconveniente de partir de unas condiciones hipotéticas ideales, que luego nadie sabe dónde hallar en la realidad o de cómo aproximar a ésta última a aquella feliz posibilidad.

Al parecer, O’Donnell prefiere la definición realista de Robert Dahl (1971), ya que “incluye pormenores útiles y porque el término ‘Poliarquía’ permite diferenciar la democracia política de otras formas y ámbitos de la democracia” (O’Donnell, 2000: 528).

Ciertamente, la célebre Poliarquía de Dahl (1992) reúne lo mejor de las definiciones realistas y minimalistas de la democracia, sin la pretensión de ser ‘minimalista’. Conviene transcribir sus principales instituciones.

1) *Funcionarios electos*. El control de las decisiones sobre la política pública es otorgado por la constitución a los funcionarios electos. 2) *Elecciones libres e imparciales*. Los funcionarios electos son elegidos [y removidos de sus cargos por medios pacíficos] en elecciones frecuentes llevadas a cabo con ecuanimidad, en las que la coacción es comparativamente poco común. 3) *Sufragio inclusivo*. Prácticamente todos los adultos tienen derecho a votar en la elección de los funcionarios públicos. 4) *Derecho a ocupar cargos públicos*. Prácticamente todos los adultos tienen derecho a presentarse para ocupar cargos públicos en el gobierno, aunque la edad mínima para ello puede ser más alta que para votar. 5) *Libertad de expresión*. Los ciudadanos tienen derecho a expresarse, sin correr peligro de sufrir castigos severos, en cuestiones políticas definidas con amplitud, incluida la crítica a funcionarios públicos, el gobierno, el régimen, el sistema socioeconómico, y la ideología prevaleciente. 6) *Variedad de fuentes de información*. Los ciudadanos tienen derecho a procurarse diversas fuentes de información, que no solo existen sino que están protegidas por la ley. 7) *Autonomía asociativa*. A fin de concretar sus diversos derechos, incluidos los de la lista anterior, los ciudadanos tienen también derecho de crear asociaciones u organizaciones relativamente independientes, entre ellas partidos políticos independientes y grupos de intereses. (Dahl, 1992: 267)

Las instituciones enumeradas se pueden dividir en dos partes. La primera, -conformada por las cláusulas 1 al 4-, establece claramente las características del proceso electoral; la segunda parte, -constituida por las cláusulas 5 al 7-, enumera las libertades básicas o inherentes al proceso democrático. No obstante, hace falta decir algo más sobre la cláusula 2, para que esta definición de “democracia” realmente sea clara. Las elecciones son libres e imparciales si son a) competitivas; b) libres; c) igualitarias; d) decisivas e incluyentes y e) en las que pueden votar “los mismos que, en principio, tienen el derecho de ser elegidos -o sea, los que gozan de ciudadanía política-”.

Unas elecciones son competitivas cuando el votante dispone de, al menos, las siguientes seis opciones: 1) votar por la opción A; 2)

votar por la opción B; 3) no votar; 4) votar en blanco; 5) emitir un voto nulo; 6) adoptar un procedimiento aleatorio, para determinar cuál de las opciones anteriores pondrá en práctica. Por lo tanto, unas elecciones son libres e imparciales cuando los ciudadanos no son coaccionados a votar, ni al elegir por quien votar. Las elecciones son igualitarias cuando todos los votos tienen un mismo valor (i. e.: un voto por cada ciudadano). Siguiendo estrictamente una sola regla o algoritmo de decisión, un voto emitido es igual o equivale a un voto computado y ningún distrito electoral está sobre-representado. Unas elecciones son decisivas en tres sentidos: 1) cuando los ganadores pueden acceder realmente a los cargos en competencia; 2) cuando los nuevos cargos públicos pueden, efectivamente, tomar las correspondientes decisiones de políticas públicas y 3) cuando esos nuevos funcionarios terminan sus mandatos en el plazo y/o en las condiciones estipuladas por el correspondiente marco constitucional.

Cuando las elecciones reúnen las anteriores características ello implica que, como dice Przeworski (1991: 10), “los gobernantes pueden perderlas, (debiendo acatar) el resultado”. Solo esta clase de elecciones, -las elecciones limpias-, constituyen una característica específica de un régimen democrático: la Poliarquía. En otros ámbitos políticos también pueden darse elecciones; pero sólo en la Poliarquía existe el tipo de elección que satisface todos los criterios recién mencionados de Dahl.

Como una observación marginal, no sobra llamar la atención sobre la distancia real (y, de paso, medir la fuerza heurística de la propuesta de Dahl) entre los procesos electorales ocurridos en las democracias y la precisa definición de “elecciones limpias”.

O'Donnell, por otra parte, logra sintetizar, en la noción de *Accountability vertical* (en adelante AV), las instituciones asociadas con las elecciones limpias. Por tanto, la AV será la institución decisiva de una Poliarquía: es el indicador para determinar si un régimen político es o no es una democracia. A pesar de la enorme importancia de la AV, -es decir, de las elecciones limpias-, ésta no dice lo

suficiente sobre la calidad del régimen y del estado en que funciona. Por tanto, una correcta teoría de la democracia debe incluir no sólo a la AV; también debe incorporar algo más: esa segunda dimensión —la fiscalización y vigilancia de la administración pública, hecha por órganos propios del Estado— que O'Donnell llama (2004) *Accountability horizontal* (en adelante AH).

A esta altura de la argumentación ya se cuenta con una idea sugerida, aunque delimitada, de lo que se considera 'Elecciones limpias'. Para una mayor precisión del concepto referido, debemos realizar ahora una cuidadosa enunciación de las condiciones que permiten aquellas Elecciones limpias, trasladándonos a una evaluación de las libertades básicas, o de las garantías y derechos políticos primarios. O'Donnell se dispone a realizar un análisis del Imperio de la Ley —del llamado "Estado de Derecho"— con el fin de determinar si hay una relación causal entre las cláusulas de la Poliarquía y las libertades que garantizan dicho Estado de Derecho (cláusulas 5-7), junto con las Elecciones limpias (Cláusulas 1-4).

Estas libertades son condiciones de existencia de un objeto —las elecciones limpias— con el cual se encuentran en una relación causal. Las libertades complementan la definición [... de elecciones libres] con una enunciación del tipo "Para que exista X, deben existir también las condiciones A...N". Lo mismo que vimos en Schumpeter, que yo sepa ninguna de las definiciones realistas aclara si las condiciones que proponen son necesarias y/o conjuntamente suficientes, o si simplemente aumentan la probabilidad de que haya elecciones limpias. (O'Donnell, 2000: 530-531)

Recuérdese que justo para la tarea de precisar ese tipo de relaciones, los científicos sociales cuentan con un instrumento analítico muy potente: la "Teoría de Interacciones estratégicas" o "Teoría de juegos". Las Elecciones limpias se pueden concebir como un juego institucionalizado. O'Donnell llama la atención sobre un supuesto muy importante, y a menudo implícito, en las definiciones de la Poliarquía: las Elecciones limpias no son un acontecimiento aislado; sino producto de una serie de elecciones colectivas que se deben prolongar durante un futuro indeterminado. Las elecciones son

un juego institucionalizado cuyo resultado depende, crucialmente, de las expectativas de su prolongación en el tiempo.

Por más que los agentes prevean que entre T_1 y T_2 las elecciones serán limpias, si piensan que existe una alta probabilidad de que no lo sean en T_3 , invertirán en recursos no-electorales en T_1 para intentar acceder al poder (O'Donnell, 2000: 531).

A pesar de que sean limpias, si las elecciones no son institucionalizadas los agentes quedarán atrapados en una situación ampliamente analizada por la Teoría de los juegos: el Dilema del prisionero.

La Teoría de los juegos es el estudio matemático del comportamiento de dos agentes (personas, grupos, empresas, naciones, etc.) en situaciones estratégicas. Por “estratégicas” se entienden aquellas situaciones en las que un agente racional toma una decisión, anticipando (no importa de qué manera) cómo responderá el otro agente a su elección. Para analizar dichos contextos, el juego más destacado es el Dilema del prisionero. Se trata de un modelo que permite comprender lo extremadamente difícil que es establecer la cooperación entre dos agentes, durante un tiempo fijo o determinado.

Un importante descubrimiento fue el realizado por el politólogo Robert Axelrod (1984) quien demostró cuál sería la estrategia dominante (i. e. la mejor estrategia para un jugador, independientemente de las que hayan elegido los demás), si el juego se da de manera repetida (iterada). Según Axelrod, si se extiende el tiempo de juego los costes de actuar con egoísmo, en un estado de naturaleza, se tornan mayores que los beneficios de actuar cooperativamente. Si los agentes tienen memoria aprenden a cooperar, al darse cuenta de que los resultados de la situación estratégica no-cooperativa siempre serán mejorables, con sólo adoptar una sencilla regla de decisión que beneficia a todos, en una situación ganar-ganar.

Axelrod demostró matemáticamente que, a largo plazo, dicha regla (la estrategia *tit for tat* u ‘ojo por ojo’) puede disolver el dilema del prisionero, al crear un espacio de interacciones basado en la

construcción de un proceso ordenado de sanciones (preludio del Estado de Derecho). De esta manera, la Teoría de los juegos suministró una explicación formal del origen y la evolución de las instituciones, lo cual era imposible dentro del marco analítico anterior: este descuidaba, o sencillamente ignoraba, la importancia de la confianza (trust) y de las percepciones que tienen los agentes de los demás. Para disolver el potencial dilema de prisioneros está la institucionalización, lo que lleva a O'Donnell a concluir:

Por lo tanto, en la democracia política las elecciones no sólo son limpias; son también institucionalizadas. Esta clase de elección, además de las libertades concomitantes que aún debemos analizar, define un tipo de régimen, la Poliarquía o democracia política. (O'Donnell, 2000: 532)

En cuanto al tema de las libertades básicas o concomitantes a las Elecciones limpias e institucionalizadas, O'Donnell realiza una primera aproximación en la que no es relevante detenernos mucho. Para el autor es imposible llegar a un acuerdo amplio tanto sobre qué libertades deben excluirse del grupo de las básicas, como sobre los límites internos y externos de las que finalmente son incluidas. Por ejemplo, si bien la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que la libertad de expresión (y, por tanto, de prensa) es necesaria para soportar un régimen poliárquico, una definición precisa y definitiva de ésta, con sus límites internos y externos, es imposible. Lo que hoy significa "libertad de expresión" en Europa occidental es muy distinto de lo que significaba hace un siglo. O el significado de la "libertad de asociación", para la jurisprudencia estadounidense contemporánea, no es el mismo que hace cincuenta años atrás. Las libertades básicas son elásticas, con ampliaciones y restricciones permanentes. Por lo tanto, un conjunto de libertades básicas se acepta como necesario pero no suficiente, para la descripción adecuada del entramado de instituciones que llamamos "Poliarquía": Elecciones limpias más Imperio de la ley.

Es conveniente explicar las libertades concomitantes, a pesar de su carácter indeterminable, como condiciones de las Elecciones limpias: tanto para lograr una adecuada definición del régimen del que

esas libertades son parte, como para aclarar las discrepancias que inevitablemente se plantean, en cuanto a sus límites externos e internos.

[Aun así] una definición realista y restringida del régimen democrático [como la anterior] genera un espacio empírico y analítico que permite distinguir a este tipo de régimen de otros, con importantes consecuencias normativas, práctica y teóricas. (O'Donnell, 2000: 537)

Así pues, ¿cómo abordar el problema del entramado institucional de la Poliarquía por un camino distinto al de la mera tipología de los derechos básicos? La respuesta de O'Donnell es volver al análisis del contexto institucional y del comportamiento racional del individuo que participa y compete en las elecciones. “Lo importante del derecho al sufragio y a ocupar cargos electivos es lo que define a un *agente*” (cursiva en el texto, O'Donnell, 2000: 537)

Ciertamente, O'Donnell ha cambiado de perspectiva. Ahora se aproxima a la Poliarquía desde el ámbito jurídico-moral. También se podría decir que el análisis deja el terreno de la política positiva para entrar en el ámbito de la filosofía política; aunque usando algunas herramientas del análisis del poder (en especial, la opción de aplicar la Teoría de los juegos).

Decir que un adulto es un “agente” supone la actuación de un sistema legal, es decir: de un mecanismo institucional que asigna derechos (capacidades y potencialidades) a la mayoría de los adultos que habitan en un territorio jurídicamente delimitado, protegido éste por una específica unidad administrativa llamada, por algunos filósofos de la política, “estado mínimo”.

En un régimen democrático, el reconocimiento de todo adulto en tanto agente implica adjudicarle la capacidad de tomar decisiones personales que se juzgan suficientemente razonables como para tener importantes consecuencias, tanto en términos de la agregación de sus votos como de su eventual desempeño en posiciones gubernamentales. (O'Donnell, 2000: 537)

Para O'Donnell, lo anterior es Agenciamiento, (i. e.: la presunción de la suficiente autonomía y razonabilidad con la que cada adulto cuenta para tomar decisiones, cuyas consecuencias entrañan obligaciones de responsabilidad). El problema reside en que los teóricos de la democracia, con frecuencia, pasan por alto cuán reciente, extraordinario y, en algunos países, incompleto es el logro de esa presunción. El orden social llamado "Poliarquía" se define mejor como aquel que presupone que todos sus adultos son jugadores racionales, capacitados para competir por todos los cargos y posiciones de poder, asumiendo las consecuencias de sus decisiones. Nótese que en esta definición, la democracia política no es el resultado de algún tipo de consenso, o decisión individual, o contrato social, o proceso deliberativo. Nada de eso; de hecho, algunos jugadores relevantes consideran que muchos de sus contrincantes no saben jugar (y, por tanto, no deberían tener el derecho de jugar). Sin embargo, lo que mejor caracteriza a la Poliarquía, según O'Donnell, es que aun así se acepta el riesgo de que todos jueguen.

Los regímenes democráticos son, más allá de su momento fundacional, el resultado permanente y cotidiano de esta apuesta [o Juego]. Esto deja una profunda impronta. Reitero: la apuesta es institucionalizada: no depende de las preferencias de los individuos, ni de la agregación [en una asamblea constituyente] de sus preferencias, ni de algún mítico contrato social o proceso deliberativo. (O'Donnell, 2000: 539)

La "profunda impronta" significa que la apuesta democrática establece los amplios contornos, para el ejercicio de la racionalidad de los jugadores. ¿Cuáles son esos contornos o "líneas rojas"? Cada jugador, si tiene memoria, nunca olvida las "graves consecuencias negativas" para aquel que es descubierto, traspasando la "línea roja": al "desconocer, negar, o violar" los derechos que el juego asigna a los otros jugadores:

Aunque en sí misma esta expectativa no entraña la obligación moral de aceptar el régimen democrático y obedecer sus leyes y autoridades, no deja de ser una exigente expectativa, entramada en el sistema legal y sustentada por el poder coactivo del estado. (O'Donnell, 2000: 539)

Obviamente, si el “poder coactivo del estado” es débil y el “entramado del sistema legal” no cubre todo el territorio, la memoria de muchos agentes estará llena de recuerdos (casos) en los que no se cumplía la susodicha “expectativa de graves consecuencias negativas” para el jugador tramposo. La historia y la geografía desempeñan un papel bien importante: el aprendizaje de los agentes depende del lugar y del contexto social en que dichos “egos y alter”, para usar la terminología de O’Donnell, se formaron. Es decir, la agencia está determinada por una construcción histórica y geopolítica. Llegado a este punto, es claro que habrá que emprender una incursión histórica para tratar de entender el complejo proceso de adopción de la Presunción de Agencia. Esta incursión evidenciará que la existencia de la Agencia es necesaria en el mapa geopolítico de hoy, tanto en las democracias nacientes como en las viejas democracias que se renuevan.

Según O’Donnell, la Presunción de Agencia es un hecho institucionalizado más antiguo y sólidamente establecido que la apuesta democrática y las Elecciones limpias (los otros dos hechos institucionalizados). Sin la presunción de que los adultos son agencias (es decir, sin la presunción de su autonomía, responsabilidad y razonabilidad), no puede darse el contexto institucional para la “apuesta democrática” y las Elecciones limpias. Sin jugadores no puede haber juegos, apuestas o riesgos. ¿De dónde surgieron los jugadores (o, en términos de O’Donnell, las ‘agencias’)? Lo que se denomina “sistema legal” no es sino el entramado institucional de personas que mutuamente se reconocen y evalúan como agencias. Este es el núcleo central del sistema legal de los países donde se originó, mucho antes de la democracia política moderna, la poliarquía. ¿De dónde surgió ese entramado? Según O’Donnell, la historia se remonta a la antigüedad clásica. La confluencia de la filosofía griega y la revelación judeocristiana en la vieja Europa, primero en Roma y luego en todas las provincias del imperio, creó una nueva concepción del hombre. Esta nueva idea fue custodiada, actualizada y transmitida por un grupo de profesionales (filósofos, teólogos y juristas), reunidos en

corporaciones (antecesoras de las actuales universidades). Se trata, en sus orígenes, de esa elite moral en la que tanto creían Aristóteles y Platón, los *aristoi*, ocupada en explorar con la sola fuerza del entendimiento los confines de lo bueno y lo malo, para luego divulgarlo. ¿A quién? No a todos, por supuesto; sino a los hombres dignos de ser iniciados en dichos misterios: nobles y grandes guerreros.

Dicha aparición [de la agencia] se explica en realidad por la paciente obra previa de elaboración jurídica que acabo de esbozar, por los intereses corporativos de los profesionales que la llevaron a cabo y, en especial, por los intereses de los principales empleadores de esos profesionales: los gobernantes involucrados en la formación de estados y por ende interesados en mejorar su crédito y la recaudación tributaria, así como en someter a su control directo la población de los territorios que pretendían gobernar [...] Esos gobernantes hallaron en el carácter universalista de los derechos subjetivos un medio eficaz para afirmar su dominación sobre todos los individuos que vivían en sus territorios; aunque hizo falta mucha violencia, a la postre quedaron así trazados los contornos básicos del actual mapa político de esa parte del mundo. (O'Donnell, 2000: 544)

En otras palabras, para seguir el rastro de la extensión geográfica y de la expansión histórica de la Agencia, habría que seguir las huellas de la extensión y de la expansión, (y, por tanto, de las concomitantes mutaciones) del derecho romano. Esta fuente jurídico-moral constituye uno de los pilares del mundo occidental, del que posteriormente emergió el capitalismo y la democracia moderna. Obviamente, señala O'Donnell, a lo largo de esa historia, "ciertas filosofías y teorías morales cuestionan la validez o utilidad de esta concepción de agencia, en tanto que otras que la aceptan discrepan acerca de sus fundamentos o implicaciones". Sin embargo, el hecho relevante es que, en los países originarios, esta concepción del hombre "quedó profunda y profusamente impresa en sus sistemas legales y, en consecuencia, en el conjunto de su estructura social" debido, en buena medida, a la efectividad con la que la coerción estatal reprimió dura y reiteradamente a sus trasgresores (evasores de impuestos, desertores, ladrones, traidores, herejes, usureros, etcétera).

Una vez que la Presunción de Agencia se fue instalando, en la estructura legal y social de los estados europeos, quedó establecido el —llamado por Max Weber - “derecho racional-formal”. Sin la difusión de éste no habría sido posible la abolición de las relaciones de servidumbre, necesaria para la emergencia del trabajo libre y, por tanto, del capitalismo. La Presunción de Agencia implicaba que el trabajador libre podía firmar contratos, es decir: los vendedores y compradores de trabajo libre y sus productos podrían manifestar sus voluntades, protegiendo sus intereses y transacciones, por medio del derecho vigente. El trabajador y el capitalista eran sujetos jurídicos, como corresponde a [todo] individuo jurídicamente concebido como Agente. Lo anterior es válido, obviamente, para las responsabilidades civiles y penales por la violación de los contratos (y no sólo de los laborales: también de los contratos familiares, comerciales, etcétera).

Subrayo que la temprana construcción de los derechos subjetivos, sobre todo en la ley de contratos de intercambio de bienes y servicios, es el legado del capitalismo y de la formación del estado, no del liberalismo o la democracia, que surgieron cuando esa construcción ya estaba muy difundida en los países originarios y se expresaba en doctrinas jurídicas muy elaboradas. (O'Donnell, 2000: 544)

Dicho de otra manera: la densa trama institucional del Imperio de la Ley —con sus policías, tribunales, cárceles, ejércitos, aduanas, colegios, parroquias, casas de cambio, bancos, monedas, notarías, oficinas de correo, de patentes, de normas y medidas, etcétera— estaba instalada y apuntalándose antes de que el liberalismo y la democracia entraran en escena. Sin esta densa red los individuos no se pueden concebir, ni pueden actuar, como Agencias.

Establecido el Imperio de la Ley en la esfera económico-social (La “ciudadanía civil”, según la terminología de T. H. Marshall), el paso siguiente fue la expansión de la Agencia al terreno político. Este movimiento desembocó en las primeras democracias limitadas (de base oligárquica y sufragio no incluyente). En los países originarios, estos procesos de reforma prepararon a la sociedad para que, a la larga, se aceptara que la ‘apuesta incluyente’ (i. e., la participación de

los adultos no-propietarios y no-varones en el juego democrático) no constituía un salto mortal. Por otra parte, y en confluencia con el anterior proceso, otras reformas ligadas a la extensión de la noción de Agencia, -como la división de poderes estatales y la fijación de plazos a los mandatos de los funcionarios electos dentro del régimen-, configuraron el principio central del liberalismo: todo gobierno debe ser un gobierno limitado.

A continuación, O'Donnell hace una corta digresión comparativa, respecto a los países del Sur Global. Rápidamente, la cuestión que se plantea es si la tardanza (e, incluso, la ausencia) de consolidación institucional –basada esta en los conceptos de ‘Presunción de Agencia’, ‘Apuesta democrática’ y ‘Elecciones limpias’- es la causa de que, en los llamados “Tercer y cuarto mundos”, no existan las Poliarquías que se dieron en los países originarios. La respuesta de O'Donnell es afirmativa.

[E]n ellas [las nuevas democracias] existe escasa efectividad de los derechos civiles, a lo largo de su territorio y a través de sus clases y sectores sociales. Además, cuando se adoptó la apuesta incluyente en no pocos de estos países, aún no se habían implantado las salvaguardas liberales [del gobierno limitado]. Consecuentemente, los privilegiados vieron en la extensión de la apuesta una seria amenaza, con lo que a menudo desencadenaron una dinámica de represión y exclusión a la que se contrapuso una profunda alienación popular y, a veces, una radicalización que obstaculizó aún más la extensión de los derechos civiles y de las salvaguardas liberales. Hasta hace poco, esta dinámica alimentó la aparición de diversos tipos de régimen autoritario, tanto en América Latina como en otras regiones. (O'Donnell, 2000: 549)

De la Presunción de Agencia emergió, más recientemente, un tercer tipo de ciudadanía -para seguir con la terminología de T.H. Marshall-: la llamada “Ciudadanía social”. El desarrollo de la legislación social vino a complementar la *Ciudadanía civil del Estado de Derecho* y la *Ciudadanía política de la Poliarquía* con la *Ciudadanía social del Estado de Bienestar*. En este punto, es importante destacar que el Principio de la Igualdad se deriva del valor de la Equidad originado por la Agencia. Cuando los grupos menos

favorecidos (proletarios, mujeres...) obtuvieron la Ciudadanía política, sus votos respaldaron las reformas sociales de los partidos socialdemócratas, forzando a los partidos conservadores a presentar propuestas legislativas para la inclusión social. Refiriéndose al caso paradigmático de la sanción de leyes sociales desde arriba, en Alemania, dijo Bismarck:

Si no hubiese existido la social democracia y si muchas personas no la temiesen, no se habría logrado siquiera el modesto progreso que hemos alcanzado en el campo de la reforma social. (Citado en O'Donnell, 2000: 551)

La Presunción de Agencia establece, pues, un estrecho nexo conceptual e histórico entre las (tres) ciudadanías: la civil, la política y la social. ¿Qué decir, por tanto, de su desconexión? En otros términos, ¿qué consecuencias para las nuevas democracias se derivan del ejercicio de ciudadanía política, en unos territorios en los que, prácticamente, no existe (o es muy débil) el ejercicio de la ciudadanía civil (y/o de la ciudadanía social)? Para O'Donnell, esta es precisamente la clave de la compleja historia de los procesos democráticos en las nuevas democracias. La desconexión entre las (tres) ciudadanías y su entramado legal, ocasionada por la inexistencia o la debilidad geopolítica e histórica de la institucionalidad reciente, explican el porqué de las diferencias abismales entre las nuevas democracias entre sí y con respecto a las democracias originarias. Se puede esbozar una matriz de posibilidades que sintetice estas diversas trayectorias, a manera de dilemas o trilemas, en las que algunas tienen una ciudadanía pero no las otras dos.

Las piezas de la teoría de la democracia de O'Donnell son las siguientes: (1) jugadores concebidos como Agencias; (2) reglas de juego en un entramado jurídico-moral; (3) riesgos o expectativas y (4) apuestas o jugadas. ¿Qué hace falta para caracterizar plenamente la democracia poliárquica? Respuesta: (5) Los árbitros o, con mayor precisión, la efectividad y disponibilidad de controles positivos sobre el triple andamiaje estatal de ciudadanías. Dichos árbitros, organizados en tribunales y agencias especializadas de control,

rebasan el ámbito del régimen político, para reintroducimos en el contexto del Estado democrático de derecho. Si la mayoría de los jugadores –señala acertadamente O'Donnell- no confían efectivamente en el trabajo de los árbitros, la Apuesta democrática y las Elecciones limpias tendrán problemas de institucionalización, debido a la inmediata modificación de las expectativas de los jugadores sobre la transparencia (actual o futura) del juego. Un Estado de Derecho débil (es decir, no “cerrado” a la disposición arbitraria de algún poder público o externo a la legalidad) es aquel cuyo número inadecuado de árbitros, la ineffectividad de su labor o la violación de su neutralidad generan importantes problemas de calidad de la democracia. Esta cuestión

[la de qué tanto están efectivamente sometidos los poderes del estado a la autoridad legal de otros poderes] fue examinada bajo el rubro de *horizontal accountability*. Esta característica está íntimamente ligada a la vigencia de los derechos y libertades de un régimen democrático; de lo contrario existirían poderes últimamente incontrolables que podrían cancelar discrecionalmente tales derechos y libertades. Este tema se abre en interesantes ramificaciones que no puedo seguir aquí; por otro lado, estoy soslayando el hecho, no directamente relevante para mi presente análisis, de que en ciertos países este “cierre” del sistema legal se alcanzó en democracias no incluyentes. (O'Donnell, 2000: 557)

En resumen, la teoría de la democracia de O'Donnell, adecuada para instalar las dimensiones horizontal y vertical del Accountability, ha desembocado en las siguientes conclusiones. La democracia política posee ciertas propiedades específicas que la diferencia de todos los demás tipos de régimen político: (1) elecciones limpias e institucionalizadas; (2) una apuesta democrática incluyente y universalista -es decir: la Presunción de Agencia de todos los jugadores-; (3) un entramado legal que promulga y respalda los derechos y libertades de los jugadores incluidos en la definición de régimen democrático y (4) un entramado legal que excluye la posibilidad de que algún jugador en el Estado pueda declararse por encima del Imperio de la Ley (*de legibus solutus*). De esta manera, según O'Donnell, el estado democrático de derecho queda “cerrado”,

(es decir: nadie es de *legibus solutus*). Por el contrario, en los demás tipos de régimen, siempre hay alguien (el politburó del partido, el rey, el dictador, la junta militar, el teócrata, etc.) que puede anular o suspender las normas y reglas legales existentes, incluidas las que regulan su propia autoridad. Un segundo aspecto, además de su cierre, es la efectividad y validez del sistema legal. Como ya se había señalado más arriba, al ocuparnos del papel de los árbitros en el sistema legal, la efectividad de un entramado legal está en función de los medios a su disposición y del entrelazamiento o coordinación entre ellos.

Sin embargo, ¿Qué pasaría si un régimen “cerrado” -fundando en el Estado de Derecho- pasa a ser intermitentemente “abierto”, al no solucionar los problemas de efectividad del sistema legal? Este problema no es mencionado por O'Donnell. Las democracias actuales, viejas y nuevas, viven en la peligrosa dualidad “cerrado/abierto”; aunque en grados bien distintos. La anterior cuestión es la que da origen a las reflexiones sobre la calidad de la democracia. Las tradicionales teorías de la democracia se habían ocupado, básicamente, de asuntos relacionadas con los procesos históricos, jurídicos, políticos, etcétera, que dieron lugar al “cierre” del Imperio de la Ley. De otro lado, el aporte de O'Donnell, dilucidó, de la mejor manera posible, la citada dualidad “cerrado/abierto”. Ahora necesitamos abordar el problema de la efectividad de dicho “cierre”. Y, precisamente, éste problema es el tema central de la teoría de la calidad de la democracia, estableciendo el papel del Accountability para especificar la relación entre el Imperio de la Ley y su poca efectividad.

Más arriba, O'Donnell había señalado las propiedades específicas de la democracia política y que la diferencian de todos los demás tipos de régimen político: (1) elecciones limpias e institucionalizadas; (2) una apuesta democrática incluyente y universalista de todos los actores; (3) un entramado legal que promulga y respalda los derechos y libertades de los actores (incluidos

estos en la definición de régimen democrático) y (4) un entramado legal que excluye la posibilidad de que algún actor pueda declararse por encima del imperio de la ley (*de legibus solutus*). Es el momento de conectar dichas propiedades con el *accountability*. Para O'Donnell, el AV se puede definir así:

Por definición, [en las democracias] está vigente la dimensión electoral del *accountability* vertical. Por medio de elecciones razonablemente libres y regulares los ciudadanos pueden castigar o premiar a los gobernantes votando a favor o en contra de ellos –o por los candidatos de su preferencia— en la próxima elección. También por definición, las libertades de opinión y asociación, así como el acceso a fuentes de información razonablemente variadas, permiten plantear demandas a las autoridades públicas y eventualmente denunciar sus actos ilícitos. A esto contribuye el funcionamiento de medios de comunicación razonablemente libres, también comprendido en la definición de poliarquía. Elecciones, demandas sociales que se pueden articular sin padecer coerción estatal y medios que por lo menos cubren con regularidad las más visibles de esas demandas y los actos presuntamente ilícitos de las autoridades públicas, son dimensiones de lo que denominó “*accountability* vertical”. (O'Donnell, 1998: 30)

A su vez, O'Donnell define lo que entiende por AH de la siguiente manera:

La existencia de agencias estatales que tienen la autoridad legal y están empoderadas y capacitadas para emprender acciones, que van desde el control rutinario hasta sanciones legales o incluso *impeachment*, en relación con actos u omisiones de otros agentes o agencias del estado que pueden, en principio o presuntamente, ser calificados como ilícitos. (O'Donnell, 2003: 11)

Según O'Donnell, en una democracia poliárquica se espera que los gobernantes estén sometidos a tres tipos del *accountability*: 1) AV que resulta de las elecciones limpias e institucionalizadas, -por medio de las cuales los ciudadanos pueden cambiar el partido y [los altos] funcionarios de gobierno-; 2) una variedad social del AV es ejercida por individuos o grupos al movilizar el sistema legal para plantear demandas al estado y al gobierno, -con el fin de prevenir, compensar o condenar acciones (u omisiones) presumiblemente ilegales, perpetradas por funcionarios públicos-; 3) AH constatado cuando

algunas instituciones, debidamente autorizadas por el Estado, actúan para prevenir, indemnizar o sancionar acciones u omisiones presumiblemente ilegales de otras instituciones o de funcionarios estatales. Nótese, sin embargo, que hay una diferencia importante entre estos tipos de rendición de cuentas. La vertical-electoral debe existir por definición misma del régimen democrático; sin ella ese régimen simplemente no existiría. En cambio, el grado y la efectividad del AH y del AV social son variables, según los casos que se den. Estas variaciones son relevantes para evaluar el desarrollo de la democracia: por ejemplo, la inexistencia de una sociedad vigorosa y autónoma, o la imposibilidad o falta de voluntad de ciertas instituciones del Estado, para ejercer su autoridad sobre otras instituciones estatales, son indicadores de una democracia de escaso desarrollo.

Está claro que este par de definiciones –*Accountability Horizontal y Vertical*– implican una re-definición de la Poliarquía de Dahl. A la luz de la teoría democrática de O'Donnell, se puede decir que las características 1-2 de la Poliarquía son subsumidas bajo el concepto de AV (electoral y social) y las características 3-4 corresponden al AH. Por tanto, se podría decir que a partir de la teoría de la democracia de O'Donnell, la poliarquía de Dahl queda caracterizada como la pareja *Accountability* (V-H) más el Imperio de la Ley.

Se puede uno preguntar, ¿qué se gana con esta re-definición de la Poliarquía? La respuesta es que, a partir de dicha concepción, la atención de la teoría de la democracia se desplaza de su estructura normativa hacia el problema de su efectividad, enfocándose en la ineficacia del vasto entramado legal del Estado de bienestar y de Derecho. Es decir: se pasa de una teoría de la democracia a un esbozo de teoría de la calidad de la democracia.

Veamos esta conjetura con algo más de detalle. En los textos citados, O'Donnell distingue dos direcciones principales, en las que el *accountability*, tanto horizontal como vertical, puede entrar en juego.

Del amplio conjunto de intercambios sociales, O'Donnell quiere llamar la atención sobre un especial subconjunto de interacciones, para definir con toda precisión el AH.

[AH] trata exclusivamente de aquellas [interacciones] que comparten una característica común: son emprendidas por una agencia estatal con el propósito explícito de prevenir, cancelar, reparar y/o castigar acciones (o eventualmente inacciones) de otra agencia estatal que se presumen ilegales, tanto bajo los supuestos de transgresión como de corrupción. (O'Donnell, 2003: 11)

Por otra parte, también es importante, para la definición de AH, clasificar el subconjunto de acciones o inacciones presumiblemente ilegales de las que se ocupa la AH en dos grupos:

Una consiste en la transgresión ilegal por parte de una agencia estatal de la autoridad de otra; (de otro lado) la [corrupción] consiste en ventajas ilícitas que los funcionarios obtienen para sí mismos y/o sus asociados. (O'Donnell, 2003: 12)

La anterior definición del AH delimita un tipo específico de interacción social, más preciso que el conjunto de controles entre las agencias estatales. Así, por ejemplo, los intercambios entre una hipotética Agencia Nacional de Estadística y las demás agencias gubernamentales de un estado cualquiera poseen, ciertamente, los atributos de ser interacciones de mutuo control; pero no son, de acuerdo a su precisa definición, el AH de O'Donnell.

Mientras el amplio conjunto de interacciones sociales *haría referencia* a una posible presencia del Estado (ora omnipresente, ora ausente), el estrecho subconjunto de interacciones reunidos bajo el AH *apuntaría, más bien, hacia la posible calidad o efectividad* de dicho Estado. Así pues, en todos los casos de AH, determinada agencia estatal, directamente y/o por mediación de un tribunal (otra agencia estatal), moviliza los medios a su disposición para interpelar a otra agencia, con relación a acciones o inacciones presumiblemente ilegales de ésta. Esto es AH. Obsérvese que aquí nada se dice acerca del proceso por medio del cual la respectiva agencia de AH reúne el material probatorio, como base de sus alegatos (o de argumentaciones

legalmente sustentadas) contra la otra agencia. Es importante resaltar que el ejercicio del AH no excluye la intervención, en sus pasos intermedios, de agencias no-estatales (como, por ejemplo, la prensa libre o las ONG's, entre otras agencias que practican el llamado AV social).

Por otra parte, de la anterior definición de AH, tampoco se excluye la posibilidad de que las propias agencias de dicha *Accountability* estén, a su vez, sometidas al AH. Esto es incluso más importante que la posibilidad de conexión entre AH y AV. La célebre pregunta *¿Quis custodiet ipsos custodes?* –“¿Quién custodia a los custodios?”- debe estar debidamente contestada en un verdadero Estado de Derecho. Así pues, el problema de la poca efectividad del Estado de Derecho, (o, en otras palabras, de la calidad de la democracia) se resuelve en el preciso ámbito de aplicación de la *Accountability*.

A partir de aquí, nos concentraremos en un ámbito más específico de aplicación del AH-AV, caracterizado más adecuadamente dentro del preciso enfoque de la economía-política de la información. Ampliaremos así el marco del institucionalismo histórico que O'Donnell aborda –el cual le obliga a transitar por los intrincados orígenes de la Ilustración, en la que las contradicciones insuperables entre liberalismo, democracia y republicanism, delimitan teoreáticamente la aproximación al tema de estudio-. (Cfr, Przeworski, 2010).

El problema con esta aproximación –reiteramos- son las insuperables contradicciones entre los tres componentes de la Ilustración (liberalismo, democracia y republicanism, como se mencionó antes). Ante el desafío del *Accountability*, la democracia, con su regla mayoritaria, puede degenerar en tiranía de la mayoría, (como lo atestigua la Atenas que condenó a Sócrates). El republicanism, con su acento en la razón pública, puede degenerar en elitismo y oligarquía, (tal como sucedió durante la tiranía de Napoleón). Por último, el liberalismo, con su inclinación por la razón

privada, no puede resolver por sí sólo el problema de la participación colectiva, haciéndose vulnerable a la crítica de los comunitaristas. El liberalismo necesita del recurso de un elemento motivacional, ajeno al mero uso de la razón práctica privada, para que el contrato social funcione, (la extensa apatía política que padecen las democracias actuales confirma esta idea). El propio O'Donnell señala inadvertidamente esta dificultad cuando dice:

Es en las múltiples actividades de la esfera privada -comenzando, históricamente con la libertad de contrato y de creencia religiosa- donde pueden alcanzarse las mejores potencialidades del ser humano. [Sin embargo] las libertades "privadas" resultantes (que llamaré civiles) son consideradas, como consecuencia de algún contrato social, o consenso, o derecho natural, como anteriores y/o superiores a la esfera pública, la que debe existir básicamente para proteger y eventualmente fomentar, esos derechos. (O'Donnell, 2003: 25)

No obstante, es posible que también se esté incurriendo en un equívoco, al asumirse que la ineffectividad del Estado de Derecho reside en la pérdida del altruismo republicano. (Dado este cuando los agentes del Estado dejan de subordinar sus intereses privados a los intereses colectivos, transformándose en agentes corruptos y/o inmorales). Por tanto, O'Donnell es llevado, por sus propios argumentos, a creer que el problema de la ineffectividad se podría tratar con mayor educación, (con la mera formación y desarrollo de las competencias técnicas y éticas de los agentes del gobierno, para recuperar las virtudes republicanas).

Por el contrario, en este trabajo se considera que, para comprender adecuadamente el problema de la ineffectividad del Estado de Derecho, no es necesario el complicado recorrido por las tres tradiciones -liberal, democrática y republicana-. Sorprendentemente, la ineffectividad del Estado de Derecho se desprende y se deja concebir, de manera más sencilla y elegante, a partir de la misma y fundamental noción de Agencia que ya se había introducido, para caracterizar adecuadamente la democracia poliárquica.

Lo que posiblemente O'Donnell no llega a comprender es que la misma presunción de Agencia también está presente dentro del enfoque de la economía-política de la información (la cuál será examinada en el capítulo cuatro). Para articular una más adecuada teoría de la calidad de la democracia (que se ocupe del problema de la ineffectividad del Estado de Derecho en las poliarquías), se propone conectar la noción de Agencia, usada por O'Donnell en su teoría de la democracia, con la noción general de relación de Agencia. Si partimos de la constatación de que la noción de Agencia de O'Donnell es la misma noción de Agencia usada por otros teóricos, —y extraída, como el mismo O'Donnell ha señalado, de la teoría de los contratos— entonces, ¿por qué no dar el paso lógico siguiente, -de *considerar el problema de la ineffectividad del Estado de Derecho como un asunto que se deja concebir, más adecuadamente, bajo los términos de la teoría de los contratos*, (sin olvidarnos del concepto de “Información Asimétrica”, manejado por los teóricos de la agencia)-?

Todo el asunto de la ineffectividad del Estado de Derecho se ilumina con una nueva y potente luz, una vez que se llega a comprender que está circulando -por medio del vasto entramado legal y burocrático del Estado de Derecho (y de bienestar)- una enorme cantidad de información, a la cual los agentes sólo pueden acceder asimétricamente. Por tanto, la teoría de los contratos bajo información asimétrica (que se presentará sucintamente en el capítulo cuatro) suministra un sencillo y adecuado soporte conceptual, para abordar dicho problema y concebir así una ampliación del *Accountability*. Con mayor precisión, los problemas de la ineffectividad del Estado de Derecho y de bienestar, (de los problemas ocasionados por la escasez de *Accountability*), son causados por las relaciones de Agencia que se constituyen en todos los ámbitos de la poliarquía. Todo el sistema legal y administrativo sufre los problemas del riesgo moral, la acción oculta, la selección adversa, etcétera, (que analizaremos en el capítulo cuatro). Por tanto, también la Democracia de propietarios o el Régimen liberal-socialista están sometidos al Agenciamiento o problema del Principal-Agente.

Como se recordará, los modelos del Principal-Agente se construyeron en el marco analítico, *par excellence*, de los estudios sobre la gobernananza. Un detallado análisis del *Accountability*, a la luz de la teoría de la Agencia, rebasa los términos de esta sección. No obstante, el camino ha quedado inaugurado a partir de estos planteamientos, para emprenderlo posteriormente.

No obstante, ¿Las (tres) variedades del *Accountability* agotan la totalidad de las dimensiones de ésta? De entrada, se puede mencionar que el mismo O'Donnell, en diversas partes de sus trabajos, ha insinuado implícita y explícitamente que existen otras dimensiones de la *Accountability*.

Es, precisamente, la intuición y la experiencia de las deficiencias de la *Accountability* electoral lo que ha invitado en todos lados a la adición de otros tipos de *Accountability*, vertical y horizontal [...] las organizaciones y redes transnacionales que promueven diversas formas de *Accountability* pueden también aportar importante ayuda [para reforzar el *Accountability*] Pero sus demandas y recomendaciones corren el riesgo de aparecer como indebida “interferencia externa” si no las adoptan y, por así decirlo, “nacionalizan” los actores domésticos. (O'Donnell, 2003: 30-31)

En esta última cita, se insinúa una vez más la prevención que parece tener O'Donnell, cuando su argumentación atraviesa las fronteras del Estado-nación, lo cual conlleva a sujetar innecesariamente la noción de *Accountability* a la camisa de fuerza del estatocentrismo y a la idea de Soberanía nacional. No obstante, si el *Accountability* de O'Donnell está anclado en el Estado de derecho, lo mismo sucede con otros estudiosos del citado concepto, quienes han señalado la existencia de una dimensión supranacional del mismo, aprehendido desde el Derecho Internacional Público como una versión normativa del *ius Gentium* (derecho de los pueblos) –tal como se evidencia en la obra de John Rawls o en las críticas de Thomas Pogge (2009)-.

Aquí es necesario advertir que las diversas aproximaciones a lo que ya se puede denominar “la tercera dimensión del *Accountability*” no sólo adolecen de una desconexión o de una falta de articulación

entre sí: también necesitan de una mayor profundización teórica, sin mencionar la necesaria corroboración o contrastación empírica².

En conclusión, al estudiarse la Justicia como equidad se encuentra un problema de Estabilidad. Este problema fue detectado muy tempranamente por los estudiosos de la democracia. Más aun, Przeworski (2010) y Sanín (2014), por ejemplo, desde tradiciones filosóficas opuestas y sin referirse directamente a Rawls, traen suficientes pruebas de que la Democracia-realmente-existente es una farsa, incluso en su Ideal normativo (por no mencionar los hechos históricos). Según Przeworski:

(1) El ideal que, de modo más manifiesto, justificó la fundación de las instituciones representativas y su gradual evolución hacia la democracia era lógicamente incoherente y prácticamente irrealizable.

(2) Las acciones de los fundadores pueden ser vistas como una racionalización de sus intereses, específicamente, las instituciones que crearon protegían sus privilegios. (Przeworski, 2010: 45)

Sanín, por otra parte, argumenta lo siguiente:

Las constituciones liberales son el epicentro del exterminio democrático, el dogma escolástico reinventado en la ciencia (del derecho, del estado), y el simulacro de un sistema jurídico que oculta y habilita la depredación capitalista y la globalización de relaciones de dominio coloniales. El evangelio jurídico liberal, depende de la separación severa del pueblo entre incluidos y excluidos, depende de elevar particulares fraudulentos a verdades universales (derechos humanos), depende del colapso teológico del poder constituyente en el poder constituido y especialmente de reconstrucciones continuas del espacio y el tiempo para poder expulsar legalmente territorios y comunes a un permanente estado de excepción. De lo que se trata entonces es de deconstruir el nicho dogmático de las constituciones, revertir sus ondas expansivas y proponer una nueva teoría de la constitución. Es aquí donde el libro se parte en dos, si la primera parte desencripa el simulacro liberal, la última demuestra la verdad universal que le sigue: la democracia (radical) es el único espacio legítimo de lo político y así el orden ontológico del mundo.

² Sobre el *Accountability* supranacional trató mi trabajo de investigación (“Tesina”), conducente a la obtención del Diploma de Estudios Avanzados DEA.

138 - El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad"

Para llegar a tal conclusión construyo un nuevo método dialéctico que, al descubrir el corazón ontológico de la democracia, evidencia que esta no es un proceso, una mera forma de gobierno o la regla de las mayorías, sino la acción universal que deroga el simulacro liberal y que concreta el "ser común de la diferencia". En últimas, la democracia es la mediación y la síntesis dialéctica que rescinde todo poder como dominación y emerge como el principio constituyente de toda organización del ser. (Sanín, 2014)

Y sin embargo, a pesar de ser una farsa, la democracia como Ideal aún se halla bien instalada en el horizonte de los pueblos como guía de su vida política, debido al rendimiento de sus instituciones. Lleva razón Przeworski cuando trae el concepto de hegemonía de Gramsci, como "la salida más plausible" al enigma de la enorme atracción de un Ideal tan decepcionante. El ideal de la democracia aún es hegemónico porque

El desarrollo y la expansión del grupo particular son concebidos y presentados como fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías nacionales; en otras palabras, se coordina concretamente al grupo dominante con el interés general de los grupos subordinados, y se concibe la vida del Estado como un proceso continuo de formación y superación de equilibrios inestables (en el plano jurídico) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los que los intereses del grupo dominante prevalecen, pero solo hasta cierto punto, es decir, sin llegar a los intereses económicos estrechamente corporativos. (Gramsci, citado en Przeworski, 2010: 47)

En contraste con lo anterior, las instituciones del autogobierno rinden más que en regímenes alternativos, porque logran optimizar dos relaciones fundamentales: por una parte, entre los diversos componentes del gobierno (AH) y, por otra, entre los ciudadanos y el gobierno (AV). Sin embargo, ese óptimo no es el máximo. ¿Será posible diseñar una democracia a la enésima potencia? Para (des)encriptar el poder (político) hay que concebir al poder como una relación de Agencia y a las relaciones de Accountability como relaciones de poder. Por lo tanto, es hora de ocuparnos de los arcanos del poder.

Capítulo Tercero

La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad

El presente capítulo aborda la cuestión de la Estabilidad de la Justicia como equidad, desde el punto de vista de su relación con una característica fundamental del poder: la Opacidad.

A diferencia de las críticas examinadas en el capítulo anterior, aquí se sostiene que la Inestabilidad de la Justicia como equidad también se puede derivar de un descuido grave en el diseño de la estructura básica de la Sociedad-bien-ordenada: sus instituciones refuerzan la Opacidad del poder en los más altos pináculos de la sociedad (tanto en la política como en la economía). No sobra recordar, en línea con los planteamientos de Meiksins-Wood (2004) o de Susan Strange (2001), que “lo político” y “lo económico” no son evidentes (en la práctica) y no se deberían concebirse (en la teoría) de manera separada.

Por “Opacidad del poder” se entiende aquí la restricción, incluso al veto, de la publicidad de determinada información vitalmente importante, creada ésta por ciertos agentes sociales.

El punto clave es el siguiente: si la concepción política de la Justicia de Rawls logra manifestarse en un consenso entrecruzado estable –lo cual es mucho conceder según sus críticos (Véase el capítulo II)-, este se vería minado por la acción de un dispositivo que refuerza injustamente la Opacidad del poder. Este dispositivo se denominará, parafraseando a Rawls, el *Segundo velo de ignorancia* (en adelante, SVI).

El SVI se define aquí como la negación de cierto derecho a saber con la que se enfrenta el público, al no tener conocimiento de ciertas actuaciones y determinadas informaciones durante largos periodos de tiempo. Dicho obstáculo es consecuencia de un privilegio de las más altas instancias del poder político y económico, el cual es implantado por medio de dos instrumentos: las Sociedades del control y la Encriptación del poder.

Es un hecho que los estados, en los niveles más altos del poder, tienen la prerrogativa de impedir que el público sepa quién hizo qué, cuándo y cómo, en relación con ciertas cuestiones vitalmente importantes para toda la comunidad política. Por ejemplo, según Thomas Piketty (2014: 115)

los organismos que elaboran las estadísticas nacionales rechazan publicar los ingresos de los escalones superiores; por lo general no pasan del percentil noventa, oficialmente para no «incitar al populismo» y a la envidia.

¿Es correcta esa justificación? ¿Realmente es justo ocultar esa información? Historiadores, escritores e investigadores de múltiples disciplinas aún debaten sobre las verdaderas razones del estallido de algunas célebres revoluciones (Skocpol, 1984; Anderson, 2010; Gauthier, 2014), golpes de estado, guerras civiles (Klein, 2007; Del Ponte, 2009; Méndez, 2009, 2013a, 2013b), y conflagraciones interestatales (Cfr. Leffler, 2008; Krever, 2014). Sin embargo, mucha

información que podría zanjar dichos debates –y, de paso, transformar ampliamente la cultura política- aún permanece clasificada como secreto de estado (Revenga, 1995). ¿Por qué tanto secretismo al respecto?

¿Por qué los gobiernos del G-7, a pesar de tantas declaraciones oficiales en contra de los “paraísos fiscales”, ayudan a esconder la identidad de los titulares de las cuentas cifradas y, sobre todo, los detalles de los gigantescos movimientos de capital en los llamados “centros financieros extraterritoriales” (*offshore financial centers*)? (Palan, 2003; Chavagneux y Palan, 2007). ¿Cómo es posible que los eurodiputados -en teoría, la voz y los ojos de los ciudadanos europeos- no tengan libre acceso a los documentos consolidados de la negociación del TTIP (*Transatlantic Trade and Investment Partnership*) como demuestran las investigaciones de Susan George (2015).

Según los estudios poscoloniales y de género (Cfr., Guardiola-Rivera, 2012; Mignolo, 2011; Escobar, 1996, Brennan, 2014) la cultura política dominante en las democracias de tipo occidental aún continua infravalorando, negando u ocultando los devastadores efectos de la supremacía eurocéntrica sobre las mujeres, los pueblos aborígenes y diversos grupos sociales. En palabras de Silvia Federici (2013):

Su aniquilación [de las brujas] representa el inicio de la domesticación de las mujeres, el robo de los saberes que daban autonomía al parto, la conversión de la maternidad en trabajo forzado, la devaluación del trabajo reproductivo como no- trabajo, y la masificación de la prostitución frente a la desposesión de tierras comunitarias.

Por medio de la sociedad patriarcal, el racismo, la xenofobia, el genocidio, la esclavitud, el holocausto, etcétera, millones de seres humanos se han visto estructuralmente oprimidos, desarraigados y privados de muchas capacidades, tanto en los países del norte “desarrollado” como en los “sures”. ¿Es justo minimizar u ocultar esta información?

143 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

En la pretendida Sociedad bien ordenada, en cuyas instituciones se aplica el diseño rawlsiano de la Estructura básica, también el poder, en sus más altas instancias, cuenta con los dispositivos y las prerrogativas de Ocultación. Esa brecha abierta en el diseño de la Estructura básica obstaculiza la realización de cualquier forma de Justicia política, incluso de la Justicia como equidad. Se configura así un riesgo inaceptable y evitable para la consecución de la Justicia en general.

Es necesario entender la esencia de la Opacidad del poder como SVI, como presupuesto de la desestabilización de la sociedad rawlsiana. Posteriormente se mostrará cómo y por qué el SVI subvierte el ideal de Justicia como equidad y propuestas similares.

3.1 La Opacidad del Poder: Una aproximación.

El Poder, según la literatura académica, es un concepto esencialmente controvertido o conflictual: al intentar representarlo, subsisten desacuerdos acerca de cómo concebirlo, dónde hallarlo, hasta dónde alcanzan sus efectos o si éstos últimos son observables o no (Scott, 2013; Morriss, 2002; Lukes, 2007).

En la vida cotidiana, y en obras académicas, tratamos de su ubicación y su alcance, de quién tiene más y quién menos, de cómo adquirirlo, resistirse a él, hacerse con él, utilizarlo, asegurarlo, domesticarlo, compartirlo, extenderlo, distribuirlo, igualarlo o maximizarlo; de cómo hacerlo más eficaz y cómo limitar o evitar sus efectos. Y, sin embargo, entre quienes han reflexionado sobre el asunto no hay acuerdo acerca de cómo definirlo, cómo concebirlo, cómo estudiarlo y, si es que puede medirse, cómo medirlo. Son interminables los debates sobre estas cuestiones, y no muestran signo alguno de solución inminente. Ni siquiera hay acuerdo sobre si todo este desacuerdo tiene importancia. (Lukes, 2007: 264)

El desacuerdo reside fundamentalmente en la sospecha de si se puede pensar correctamente sobre un término tan general, -el cual, de entrada, está configurando la manera en como pensamos sobre casi todo-.

La manera en que pensamos el poder puede servir para reproducir y reforzar las estructuras y relaciones de poder, o puede, alternativamente, desafiarlas y subvertirlas. (Lukes, 2007: 67)

A pesar de todos los desacuerdos anteriores necesitamos el concepto de poder, si queremos evaluar y reflexionar sobre lo que hacemos a lo largo de nuestras vidas. Como decía Thomas Hobbes en el *Leviatán* (1651/2007: 70): *scientia potentia est*. El conocimiento es poder. Y si para él se trata de un poder pequeño (*sed parva*) porque reside en muy pocos, hoy en día lo detentan muchos, con lo cual las relaciones entre el conocimiento (*episteme*) y el poder (*kratos*) producen consecuencias de mayor alcance.

La interrogante por las potencialidades de la Agencia humana –sobre sus alcances, sobre qué puede o que se debe hacer con ella- se encuentra en el centro de la reflexión cotidiana y de la investigación filosófico-política. Lo anterior sucede cuando aparece la Autoconfianza en la Agencia humana, entendida esta como la acción que provoca cambios (Sen, 1999: 35).

Ya sea como seres colectivos o como individuos, necesitamos tener alguna idea de lo que la Agencia humana es capaz de hacer. En otras palabras: requerimos de alguna teoría sobre el poder. Ya sea,

Para conseguir que [otros] hagan cosas para uno [...] o para estar seguro de que uno no corre el riesgo de que [los otros] hagan cosas desagradables para uno. (Morris, 2002: 37)

La filosofía, desde sus inicios, ha indagado sobre qué es el poder. El término “Poder” es derivado de *potentia*, *potere*, *potes*, *possumus* (palabras latinas que significan, respectivamente en castellano, ‘poder’, ‘puede’, ‘ser capaz de’, ‘podemos’). Su estudio es pues una investigación constante sobre los alcances de la Agencia humana: de tanto la estructura histórica que la constriñe, como en la

que se despliega. Se trata de uno de los conceptos más complejos y más estudiados por la humanidad, desde los albores de la civilización occidental (en la Grecia antigua) hasta las más recientes décadas (durante las cuales se han realizado estudios filosófico-políticos por todo el globo). Se trata, en últimas, de comprender al mundo tal como es, sumándosele a ese hecho las posibilidades de ser cambiado.

A través de los siglos, el concepto de Poder fue adquiriendo múltiples y diversos significados -a la manera de Proteo, aquél dios del mar que asumía “inasibles formas” para disimular su presencia-, lo que atestigua su gran variedad y fertilidad. Veamos algunas de estas inasibles formas, ya que son esenciales para los propósitos de este trabajo.

3.1.1 El Poder: *Potentia*, *Potestas* e *Intencionalidad*.

La filosofía occidental ha ido desvelando los alcances de la Agencia humana. Desde algunos de sus aportes más destacados se puede comprender rigurosamente lo que es el Poder. En este trabajo, “el Poder” se entiende pragmáticamente como la producción intencionada de efectos (Bertrand Russell, 1938).

Ser capaz de producir efectos de manera intencionada es quizás la principal característica de un ser vivo. Dicha característica se entiende, desde la *Ética* de Baruch Spinoza (1677), en un doble sentido: como Potencialidad (*Potentia*) –i. e. La capacidad de ser o hacer algo- y como Dominio o Potestad (*Potestas*) sobre alguien o sobre algo.

3.1.1.1 La *Potentia*

En una primera aproximación, la *Potentia* o “potencialidad” es la capacidad que tiene todo ser vivo de cambiar a partir de su propia constitución. Es la posibilidad ontológica que tiene el ser de producir efectos, de cambiar y hacer cambios. Se halla, por ejemplo, en la potencialidad de las semillas en devenir plantas, de los niños en devenir adultos y de éstos últimos en reproducirse. Pero más allá de la “Tiranía de la naturaleza” y sus funcionamientos normales y anormales a partir de los cuales los vivientes evolucionan –de acuerdo con su constitución biológica interna y su interacción ecológica externa-, la *Potentia* también se refiere a la capacidad que tienen éstos de cambiar el entorno natural y material que habitan. Una vez el cambio es introducido se podrá funcionar de una manera distinta. Las cianobacterias y las plantas cambiaron la atmósfera del planeta primitivo y produjeron todo el oxígeno, originando el verdor que ahora hay en ella y sin el cual la vida animal como la conocemos no podría funcionar en la tierra.

Antes de Spinoza, Aristóteles desarrolló en su *Metafísica* una de las primeras y mejores aproximaciones sistemáticas a la noción de Poder o Potencialidad, entendiéndola como *δύναμις* (*dýnamis* en latín), especialmente en el libro θ (Libro IX) de la *Metafísica*.

Mas, puesto que el Ente se dice no sólo en el sentido de «algo» o «cual» o «cuanto», sino también según la potencia y la entelequia y la obra, precisemos los límites de la potencia y de la entelequia. (*Metafísica*, 1045b30)

En dicho libro, *dýnamis* es una categoría estrechamente relacionada con el concepto de Potencialidad. En general, para Aristóteles la *dýnamis* es la capacidad de actualizar una potencia: de producir un cambio, de afectar un entorno, de modificar o cambiar un

estado de cosas. Pasar de “ser en potencia” a “ser en acto” se trata del despliegue del

[...] principio del cambio producido en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro. (*Metafísica*, 1046a10)

Según Aristóteles, esta identificación del Poder con los procesos de cambio es importante para una metafísica que quiere dar cuenta no sólo del Ser; sino también del Devenir. La teoría de la Potencia y el Acto, generalización de la teoría hilemórfica, es la explicación última del devenir de la substancia. Parménides, al operar únicamente con la diada “ser” y “no ser”, había deducido la unicidad y la inmovilidad del Todo existente (i. e. el monismo estático). Platón habría intentado superar este planteamiento por medio de la “Alteridad”, admitiendo la realidad sensible como una dimensión del “no ser”. Aristóteles resuelve la paradoja, añadiendo otra forma real de no ser: la Potencia. Mediante este concepto, el estagirita explica el devenir de la substancia. En todo ser hay “lo que ya es” -el acto- y su “poder llegar a ser” -la potencia-.

Después de la caída del imperio helenístico, los romanos utilizaron la palabra *Potentia* para traducir el término griego *dýnamis* (δύναμις). La *Potentia* se manifiesta como *dynamis*: el poder como potencialidad es la capacidad de cambiar o, con más precisión, de afectar el entono en el transcurso del tiempo. Según el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* de Joan Corominas,

dýnamis viene de *dynamai* o sea “yo puedo”, “yo soy capaz”. *Dýnamis* vendría a significar poder. Asimismo los latinos llamaban *actus* a lo que los griegos denominaban *enérgeia* (ἐνέργεια). *Enérgeia* está compuesta de *en* (dentro) y *ergon* (acción o trabajo). Los términos *dýnamis* y *enérgeia* cobran especial importancia en Aristóteles [...] Aristóteles interpretará el movimiento como la actualidad de lo posible, es decir, el paso de la potencia al acto: la actualización de la *dýnamis*, y que la *dýnamis* pase a ser *enérgeia*. Recurriendo al ejemplo clásico resultaría que la semilla es árbol en potencia, pues tiene la fuerza o posibilidad de llegar a ser árbol. El árbol mismo es árbol en acto, pues la potencia ya se ha realizado, concretado o actualizado.

De ahí que Aristóteles señale que

[...] la potencia y el acto van más allá de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento [...] Ya hemos precisado en otro lugar que ‘potencia’ y ‘ser potente’ se dicen en muchos sentidos [...] (*Metafísica*, 1046a)

En la definición de Aristóteles, el agente que está haciendo el cambio y afectando el entorno puede ser un individuo o un colectivo. El poder que tiene un agente de afectar su contexto será siempre de una eficacia relativa, si se tiene en cuenta el Principio cosmológico de Continuidad –según el cual las fronteras del sujeto y su entorno son esencialmente vagas (el estudio lógico de la Vaguedad y la Continuidad se halla en lo mejor de la obra de Peirce, 1893/2012: 49-52)-. El agente, al hacer un cambio, también se está afectando a sí mismo.

Cuando alguien perturba su entorno también está desencadenando consecuencias o efectos previstos e imprevistos, afectando a todos los agentes involucrados en la acción (tanto a los activos como a los pasivos). Cuando un agente activo -un individuo o una colectividad- ejerce su poder de cambiar el entorno -de un agente pasivo-, también se está afectando a sí mismo.

El entorno reacciona y responde: se adapta al agente, se resiste al agente. No es del todo “pasivo”. Conforma con él una red de relaciones que Niklas Luhmann (1998) denomina “autopoiéticas”, ya que el agente se define o se crea a sí mismo al diferenciarse de su entorno.

Aquí también sucede lo que Susan Strange (2001) llama “Poder relacional”, (i. e. la capacidad de un agente para actuar conforme a las reglas del entorno, establecidos sus límites en una interacción determinada). Por otro lado, existe también el “Poder estructural” (como la aptitud para instaurar y reescribir las reglas que dan forma al entorno, según la conveniencia de algunos agentes). Un poder como el que termina ostentando, en 1984, el mítico *Big Brother* de George Orwell. Más adelante, al relacionar los conceptos de

149 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

Potestas e Intencionalidad, se dirá más sobre su conexión con la noción de Poder estructural.

Regresando al concepto de *Potentia*, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, tanto Amartya Sen (2000) como Martha Nussbaum (2007) desarrollaron el muy influyente “enfoque de las capacidades”, a partir del estudio clásico (aristotélico) de la Potencialidad. En palabras de Sen, para entender que es una “capacidad” debemos remontarnos al

[...] término más próximo que utilizó Aristóteles, el de «dynamis», que en inglés se traduce por «capacity» y en francés por «puissance». La capacidad concierne a la vida humana, no exactamente a la manera como las vidas humanas suceden de hecho, sino al grado de libertad de que se dispone para llevar otro tipo de vida. Si usted considera que el tipo de vida que lleva no es buena: ¿puede cambiarla?, ¿puede llevar otra? Esa es la idea y para expresarla necesitaba una palabra más amplia que la libertad o el poder. (Sen, 2010: 58)

Como se infiere, para Sen el enfoque de las capacidades es una forma menos controversial de hablar rigurosamente del Poder.

Podría decirse que la «*capacity*» es el equivalente del poder. Pero el término «poder» muchas veces tiene un sentido conflictual. Por eso necesitaba otra palabra, que se relacione con la libertad substancial de que disponen las personas: los que son efectivamente capaces de hacer, los que pueden permitirse hacer, los que tienen los instrumentos para hacer. Y eso depende de su riqueza, de su educación, del tipo de sociedad en que usted viva [...] El enfoque de la capacidad se concentra en la vida humana y no solo en las comodidades que se han logrado como los ingresos o los productos básicos que alguien pueda poseer. Propone abandonar la focalización sobre los medios de existencia para interesarse por las posibilidades reales de vivir. (Sen, 2010: 58)

También Martha Nussbaum, en una aproximación que ella denomina “aristotélico/marxista”, se pregunta por la cuestión de las potencialidades del ser humano:

[...] el «enfoque de las capacidades», el cual ha sido desarrollado en sentidos algo distintos por mí misma, en filosofía, y por Amartya Sen, en economía [...] lo he usado [...] como base filosófica de una teoría de los derechos básicos de los seres humanos [...] La idea intuitiva básica de mi

150-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la
Desestabilización de la "Justicia como Equidad

versión del enfoque de las capacidades es que debemos partir de una concepción de la dignidad del ser humano, y de una vida acorde con esa dignidad; una vida que incluye un «funcionamiento auténticamente humano», en el sentido descrito por Marx en sus Manuscritos de economía y filosofía de 1844. (Nussbaum, 2007: 86)

Las potencialidades o capacidades se refieren, en última instancia, a la fenomenología del cambio. ¿Qué hace que las cosas cambien? Para hablar cuidadosamente de la fenomenología del cambio -que no es sino una manera alternativa de la fenomenología del poder- se requiere de un lenguaje adecuado. La filosofía analítica suministra un lenguaje muy preciso para este propósito. Por ejemplo, en sus estudios filosóficos sobre el poder, tanto Peter Morris (2002) como Steven Lukes (2007) abordan esta cuestión con auxilio de los Términos disposicionales, pues son los más adecuados para captar los procesos de cambio y empoderamiento.

Desde la filosofía analítica se sabe que los Términos disposicionales hacen parte de la familia de los términos modales. Pero, ¿qué son los términos modales? Según el lógico Ramón Jansana

Una modalidad es una expresión que aplicada a una oración S proporciona una nueva oración sobre el modo en que S es verdadera o sobre el modo en que es aceptada. Por ejemplo, sobre cuando es verdadera, donde es verdadera, cómo es verdadera, en qué circunstancias es verdadera; o sobre el modo en que un sujeto o colectividad la acepta, por ejemplo, como conocida, creída, demostrada, etcétera. (Jansana, 1990: 5)

Siguiendo a Jansana, el inicio de la lógica modal se puede retrotraer al análisis de Aristóteles de la *Potentia* o potencialidad, cuando él se ocupó de los enunciados que contienen los términos “necesario” y “posible”.

Hoy en día la lógica-matemática (Zalamea, 2001: 77) reconoce muchos tipos de modalidades a lo largo del continuo semiótico: modalidades aléticas, (necesario, posible, imposible); modalidades temporales, (siempre, nunca, siempre en el pasado, siempre en el futuro, en algún momento futuro, en algún momento pasado, a partir de ahora, etcétera); modalidades deónticas, (es obligatorio, está

permitido, está prohibido, es legal, etcétera); modalidades doxásticas, (X cree que, se cree que); modalidades epistémicas, (X sabe que, se sabe que, todos saben que, etcétera); modalidades meta-lógicas, (es válido, es satisfacible, es demostrable, es consistente, es demostrable en la teoría T); modalidades espaciales, (en todas partes, en alguna parte); etcétera.

Para estudiar el poder –como producción intencionada de efectos- serán fundamentales las modalidades en general y las aléticas en particular, ya que cualquier cambio o efecto concebible en un estado de cosas (sistema o proceso) o es contingente o es necesario.

El cambio puede ser contingente o necesario. Lo contingente es lo que podría ser, lo potencial que no necesita ser. Lo necesario es lo que es imposible que no sea. Y lo imposible es lo que no es posible que suceda. Así, desde los operadores de la lógica modal alética (necesario, posible, imposible), se definen las modalidades del Ser, representadas, por ejemplo, por las siguientes oraciones: puede ser P, o necesariamente es P, con sus respectivas negaciones: no es el caso que P, o es imposible que P, etcétera.

Posteriormente, con el fin de representar las potencialidades (*Potentia*) en un lenguaje más preciso, los lógicos inventaron la noción de Mundo posible. Con este concepto se puede estudiar rigurosamente afirmaciones modales analíticas tales como ‘necesariamente $2+5=7$ ’ o empíricas como ‘podría llover mañana’.

Fue Gottfried W. Leibniz (1710) quien introdujo por primera vez la noción de “Mundo posible”, en un trabajo donde intentaba formular la “teoría de la justicia de Dios” o Teodicea. Según el argumento de Leibniz, los mundos posibles son ideas en la mente divina: distintas maneras en las que Dios podría haber creado el mundo. Su conclusión, expresada de forma condicional, fue la siguiente: si Dios es benevolente y omnipotente, entonces este mundo es necesariamente el mejor de todos los mundos posibles. Se trata de una conclusión poco convincente (la cual fue atacada por Voltaire en

su relato *Candide*), si se entiende la palabra ‘mejor’ en un sentido antropocéntrico.

Sin embargo, algunos especialistas en la obra de Leibniz (Russell, 1900; Rescher, 2003; Salas, 2004) han demostrado que la *Teodicea* resiste la burla de Voltaire. Si en la conclusión de Leibniz se interpreta la palabra ‘mejor’ -no en sentido antropocéntrico; sino biocéntrico-, entonces este mundo es, matemáticamente, el mejor de los posibles. Se puede, por tanto, reinterpretar a Leibniz y decir que nuestro mundo es el mejor de los posibles, ya que “Dios”, de entre todas las infinitas posibilidades, ha “pensado” un mundo que equilibra dinámicamente la máxima variedad química, geológica, biológica, ecológica, psíquica, mental y social, con la mínima homogeneidad expresada matemáticamente en las leyes de la física. Este mundo es el mejor, en el sentido de que las composiciones que derivan de él –i. e. los *composibles* leibnizianos- son matemáticamente las mejores posibles: porque estas combinan óptimamente Unidad y Multiplicidad. Estos *composibles* existen sin importar si son buenos o malos para los seres humanos. Leibniz escribe, al final de su Teodicea, una alegoría que viene a sugerir esto mismo: la perfección matemática de este mundo actual, frente a todos los posibles, consiste en que siempre se halla combinando óptimamente heterogeneidad y homogeneidad -siendo “el infierno” el máximo homogéneo (los pecados se repiten eternamente) y “el paraíso” el máximo heterogéneo (la diversidad se repite ilimitadamente)-.

Con frecuencia se pasa por alto que de Platón a Einstein, pasando por Galileo, Leibniz, Spinoza, Newton, Peirce, Russell o Gödel, el Dios de los filósofos no es el mismo que el de los creyentes. Como dice Salas (2004: 82)

[...] la palabra “Dios” no sería otra cosa que un nombre para el cálculo -infinito- de los composibles.

Hoy en día los científicos usan el concepto de “Mundo posible” cuando crean simulaciones numéricas que suponen, por ejemplo, la inexistencia de algún evento histórico o natural. Pensemos,

por un momento, en cómo sería la Tierra sin humanos. O el mundo sin calentamiento global. Estos cambios hipotéticos se denominan, en la jerga de los lógicos, “contrafactuales”. Más precisamente se denomina “contra-factual” o “contra-fáctico” a todo evento o situación que no ha ocurrido en el universo actualmente observable por los humanos; pero que pudiera haber sucedido. Un Contra-fáctico hace parte así de un mundo posible, mientras que el evento o situación actual forma parte del mundo tal y como lo conocemos y percibimos. ¿Podemos pensar actualmente un mundo sin globalización capitalista?

Subsisten, no obstante, desacuerdos filosóficos sobre la naturaleza ontológica de los mundos posibles. Según Susan Haack (1991: 216), el realismo modal de David Lewis actualiza la idea genial de Leibniz: los mundos posibles son universos reales. De lo anterior podría deducirse que nuestro universo es sólo uno entre muchos otros, concibiéndose lo que algunos cosmólogos de hoy en día llaman “multiverso”. Por el contrario, Saul Kripke, desde una postura más nominalista, considera que los mundos posibles no se descubren con mejores telescopios o microscopios; sino que son construcciones lingüísticas.

Esta aproximación a la concepción modal de *dýnamis*, desde nociones abstractas de la filosofía analítica, tiene consecuencias concretas y relevantes para el estudio del Poder como *Potentia*. La lógica modal ayuda a responder una de las preguntas fundamentales del “Debate sobre el Poder”, que sostuvieron los sociólogos y politólogos en los años sesenta (Lukes, 2007: 63): ¿Podemos observar, medir, cuantificar el poder? En otras palabras: ¿Acaso se puede “ver” o “tocar” la *potentia*?

Si uno dice: “tengo el poder (o la capacidad) de cambiar el mundo” parece querer decir que uno tiene una cosa que se puede ver, medir, tocar. Pero en realidad, como se ha dicho más arriba, uno lo que tiene es una Potencialidad o capacidad: el poder es una Potencialidad; no una actualidad. Una Potencialidad que quizá no se actualice nunca.

Con la ayuda de la lógica modal, se ha demostrado que las Potencialidades no son entidades extensionales (observables); sino disposicionales. Por eso el Poder es un concepto disposicional (Cfr. Morriss, 2002; y Lukes, 2007).

Al igual que los demás términos disposicionales, el Poder se refiere a comportamientos o tendencias (i. e. a disposiciones) de los estados de las cosas, de procesos y/o sistemas. Ejemplos de estos términos disposicionales pueden ser: soberano, poderoso, inteligente, justo, flexible, irritable, maleable, soluble, entre muchos más.

Ningún término disposicional se refiere a entidades directamente observables. En rigor, uno no observa directamente al Poder. Por ejemplo, no se observa directamente el poder coactivo. Lo que uno sí puede ver directamente son a los agentes individuales o colectivos que, a veces, se comportan agresivamente (por ejemplo, los miembros de la policía). Los términos disposicionales se refieren a los comportamientos o a las tendencias de los agentes, cuando actúan o reaccionan bajo ciertas circunstancias contextuales (i. e. la estructura o el entorno). Otros ejemplos: “algo es soluble si al sumergirse en agua se disuelve”, “alguien es agresivo si al interactuar con su entorno usa la coacción”, etcétera. Como se ve, la familia de las locuciones disposicionales está íntimamente relacionada al uso del condicional subjuntivo de los términos modales. Por ejemplo: “si P, entonces posiblemente Q”.

Las implicaciones de estos desarrollos de la filosofía analítica, para la comprensión del denominado “problema del agente-estructura”, son enormes. Esta cuestión se puede aclarar con las siguientes preguntas: ¿qué factores determinan los cambios históricos? ¿Qué influye más, la libertad personal o los condicionamientos sobre ella? ¿Cómo se relacionan la Agencia humana y las estructuras sociales (y naturales) en las que se despliega? En los anteriores cuestionamientos hay una disyuntiva latente: o bien el Agente activo es la variable independiente que determina la estructura (en una

relación de jerarquía), o es la estructura omnipresente el ente generador del comportamiento de los Agentes.

La precisión conceptual que aporta el enfoque filosófico-analítico sobre el Poder permite afirmar que ambos entes (agente y estructura) son interdependientes no-jerárquicos y están mutuamente determinados. A veces, Agente y estructura se ajustan, de manera evidente y sin ninguna dificultad, en determinados ámbitos del “espectro conceptual” del poder, (Lukes, 2007: 84).

Podemos resumir nuestro análisis sobre la *Potentia* de la siguiente manera. A partir de la recuperación de la noción aristotélica de δυνάμις (*dýnamis*), efectuada por Sen (1999), sabemos que el Poder es una *capacidad*. Por otra parte, gracias a la reinterpretación de la idea leibniziana de “Mundo posible”, hecha por Kripke y Lewis, podemos concebir a las capacidades como potenciales transformaciones de un entorno (o un mundo) por acción de una Agencia determinada, (sin olvidar que el Poder, como *Potentia* o potencialidad, es un concepto disposicional que es formulado rigurosamente desde los términos de la lógica-matemática).

Ahora bien, ¿cuáles son esas potencialidades o capacidades humanas de las que tanto estamos hablando, en esta aproximación del poder como *Potentia*? Nussbaum (2007: 88) ha elaborado una lista de diez capacidades humanas básicas, la cual vale la pena citar aquí, con el fin de concretar el significado del concepto *Potentia*:

Las capacidades humanas básicas [*Potentias*]

1. Vida. **Poder** vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.

2. Salud física. **Poder** mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar adecuado para vivir.

156-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la
Desestabilización de la "Justicia como Equidad

3. Integridad física. **Poder** moverse libremente de un lugar a otro; estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.

4. Sentidos, imaginación y pensamiento. **Poder** usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «auténticamente humano», un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ello. **Poder** usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y eventos religiosos, literarios, musicales, etc., según la propia elección. **Poder** usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de libertad de expresión tanto en el terreno político como artístico, así como de la libertad de prácticas religiosas. **Poder** disfrutar de experiencias placenteras y evitar los dolores no beneficiosos.

5. Emociones. **Poder** mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; **poder** amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y dolernos por su ausencia, en general, **poder** amar, penar, experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Que nuestro desarrollo emocional no quede bloqueado por el miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad supone defender formas de asociación humana de importancia crucial y demostrable para este desarrollo.)

6. Razón práctica. **Poder** formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida. (Esto implica una protección de la libertad de conciencia y de la observancia religiosa.)

7. Afiliación.

A. **Poder** vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de integración social; ser capaz de imaginar la situación de otro. (Proteger esta capacidad implica proteger las instituciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación, así como proteger la libertad de expresión y de asociación política.)

B. Que se den las bases sociales del auto-respeto y la no humillación; ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Eso implica introducir disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, religión y origen nacional.

8. Otras especies. **Poder** vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.

157 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

9. Juego. **Poder** reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. Control sobre el propio entorno.

A. Político. **Poder** participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.

B. Material. **Poder** disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), y ostentar los derechos de propiedad en un plano de igualdad con los demás; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; no sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejercer la razón práctica y entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.

En esta lista de capacidades o potencialidades humanas básicas, se ha resaltado en negrilla el verbo transitivo ‘poder’, -para mostrar la sinonimia entre esta palabra (en el sentido de *Potencia*) y ‘capacidad’-.

Nótese que Nussbaum no tiene en cuenta la diferencia crucial entre *Potentia* y *Potestas*. No importa. No es necesaria hacer esa diferencia, tal y como está configurada su lista, (una enumeración de potencialidades). Ella se refiere a capacidades o Potencias constituyentes de agentes individuales, entendidos como personas humanas.

Sin embargo, se puede argüir, desde un reduccionismo jerárquico, que, *mutatis mutandis*, las primeras cinco capacidades de la lista anterior hacen referencia no solo a potencialidades humanas; también a potencialidades biológicas, características de un ser viviente, (en especial, de cualquier animal: humano o no). Las primeras cinco capacidades son las que caracterizan la vida desnuda (*Nuda Vida*) de Giorgio Agamben (2001). El ser humano, obvio es decirlo, también es un animal: el género “homo” surge primero de lo zoológico, para luego ser comprendido desde lo antropológico. Según la afirmación aristotélica -que se encuentra al comienzo de esta sección-, el poder, en tanto *Potentia*, es la capacidad que tiene un ser vivo de afectar su entorno. Por el contrario, las siguientes cinco

capacidades de la lista de Nussbaum, que complementan las primeras, se refieren al ámbito más restringido de lo biopolítico, del *zoon-politikon*.

Tampoco Nussbaum necesita diferenciar entre *potentia* y *potestas*, en relación a las últimas cinco capacidades (de las seis a la diez) y al basar su esquema en el pensamiento de Aristóteles. La obra de Spinoza nos ayudará a establecer esta crucial diferencia.

Para introducir la necesidad de pensar el Poder -no solo como *Potentia* sino también como *Potestas*-, habría que hacerle la siguiente pregunta retórica a Nussbaum: *¿Qué fuerzas o poderes que posean intencionalidad se oponen al libre ejercicio de las diez capacidades antes enumeradas?* Dichas fuerzas también son instancias del poder, entendido desde ahora como *Potestas*.

3.1.1.2 La *Potestas*

Pasemos pues a concebir el Poder como *Potestas*. Según Lukes (2007: 81-82) nadie ha señalado como Spinoza la fundamental diferencia entre *Potentia* y *Potestas*. En su “Ética...” y demás tratados políticos, ambos términos tienen referentes distintos: la *Potentia* humana otorga un derecho genérico al mundo, mientras que la *Potestas* hace referencia al dominio sobre él.

Aunque en castellano solo contamos con la palabra ‘Poder’ para referirnos a sus dos referentes, Spinoza sí expresó, en latín, la crucial distinción. Afortunadamente, Atilano Domínguez, en su traducción de los textos políticos de Spinoza (Spinoza, 2009: 298), mantuvo la diferencia entre ‘Poder’ (referido a *Potentia*) y ‘Potestad’ (significante asignado a *Potestas*).

De ahí que, siguiendo a Humberto Schettino,

[...] hay un claro patrón de uso: ‘*potentia*’ es la palabra que Spinoza usó con mayor frecuencia tanto en la *Ética* como en el Tratado teológico-político, mientras que ‘*potestas*’ es la que aparece en la más política (si se me permite ponerlo así) de sus obras, el Tratado político. (Schettino, 2002: 57)

En el “Tratado teológico-político”, citado por Schettino, (2002: 57) Spinoza dice: “*Jus itaque naturale uniuscujuscque hominis non sana ratione sed cupiditate et **potentia** determinatur*” (negrilla fuera del texto). Schettino traduce el anterior fragmento: “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”. Y luego, para probar que Spinoza está dando otro significado al término ‘Poder’, esta vez como *Potestas*, Schettino trae este ejemplo:

Ahora bien, como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su poder [*potentia*], se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder [*potentia*], le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo [*qui summam habet potestatem*], con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. (Spinoza, 1986a: XVI)

En este pasaje, Spinoza expresa la diferencia entre ambos conceptos de ‘Poder’, sirviéndose del artificio de Hobbes: El Estado como Leviatán obtiene la suprema *Potestas* (*potestaem*), cuando la multitud transfiere parte de su *Potentia* al nuevo soberano -durante el célebre *pactum subiectionis*-. El significado de ambos términos, en el “Tratado teológico-político” –y, en especial, en el párrafo citado por Schettino (2002: 58)-, es ahora diáfano. Sin embargo, para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el Derecho y el Poder del Estado [*imperii jus et potestas*] (i. e. cuáles son los alcances del Leviatán), hay que señalar que la Potestad del Estado [*imperii potestatem*] no fuerza a las personas exclusivamente con el miedo; también con todos aquellos recursos con los que se puede lograr la obediencia de los hombres.

La diferencia también está claramente señalada en el “Tratado...”, donde la *Potentia* se refiere a la capacidad de actuar en el mundo y la *Potestas* al dominio sobre él. Así queda recogido en los siguientes pasajes:

No cabe duda que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad [*summum civitatis jus*] están muy equivocados. Pues [...] el derecho se mide por el solo poder [*jus enim sola potentia determinatur*], y el poder [*potentia*] de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. (Spinoza, 1986b: VI, 5)

[...] cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad [*quamdiu sub alterius potestate est*] de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio. (Spinoza, 1986b: II, 9)

[...] Tiene a otro bajo su potestad [*is alterum sub potestate habet*], quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. (Spinoza, 1986b: II, 10)

Como lo muestran estas citas, hay una clara diferencia en el uso y significado de *Potentia* y *Potestas* por parte de Spinoza. Se trata de una diferencia crucial que desaparece en el enfoque de las capacidades, donde el poder, al parecer, es solo *Potentia*.

Como se ha visto anteriormente, *Potentia* hace referencia a las capacidades de los seres vivos que conforman la naturaleza (natura), incluido el género humano. La *Potentia* sería -desplegando la lista de Nussbaum- la aptitud para vivir sanamente: para sentir, imaginar, razonar, amar, sufrir y elegir; para asociarse con otros, para ser respetuoso con otros seres vivos y para controlar el propio entorno. *Potentia* es, en esencia, la disposición para existir y para poder cambiar de vida, para transformarla según determinadas concepciones del bien.

Potestas, en cambio, se utiliza más específicamente, cuando se refiere a la capacidad del ser humano de dominar o constreñir

(*dominium*) a otro(s). Se trata, para decirlo claramente, de la constricción a la capacidad número diez (10) de controlar el entorno en el cual habitan los que Agamben (2001) denomina “vivientes”. La *Potestas* es un dominio tanto teórico como material: un dominio económico-político.

De ahí que el enfoque biopolítico esté mejor equipado -que el de las capacidades-, para señalar las diferencias entre la *Potentia* (y todas aquellas fuerzas y aspiraciones humanas) y la *Potestas*, (que explota, se opone, obstaculiza, mina, o cercena la *Potentia* de los vivientes). Pero antes de abordar el desarrollo biopolítico de la noción de *Potestas* -en Michael Foucault, en Giorgio Agamben o en Antonio Negri... - volvamos a Spinoza en su *Tratado político*

Un hombre tiene en su poder a otro cuando le mantiene encadenado; cuando le ha desarmado y privado de los medios de defenderse o de escape; cuando le ha infundido miedo, o le ha vinculado tan estrechamente mediante un servicio que antes complacerá a su benefactor que así mismo, y antes se dejará guiar por el juicio de éste que por el suyo propio. El hombre que tiene a otro en su poder de la primera o la segunda manera es dueño únicamente de su cuerpo, no de su mente; mientras que quién controla a otro de la tercera o de la cuarta manera ha conseguido que la mente de otro, así como su cuerpo, esté sometida a su fuero, aunque únicamente mientras se mantenga el temor o la esperanza. Una vez que el uno o la otra hayan desaparecido, el segundo hombre queda en posesión de su propio fuero. (Spinoza: 1986a: 273-275)

Según Spinoza, la *Potestas* es el sometimiento o dominio sobre otro u otros, para disponer de él o ellos. El filósofo holandés no hace diferencia entre una subordinación dañina o beneficiosa, para el(los) agente(s) dominado(s): lo importante es constreñir su *Potentia*. Tal constricción no es absoluta; sino relativa y provisional. Spinoza tiene razón al decir que la *Potestas* es un medio para asegurarnos la obediencia del otro, “mientras se mantenga el temor o la esperanza” (por parte del sometido).

Las capacidades básicas no son anuladas por la *Potestas*; sino limitadas, escamoteadas, bloqueadas, guiadas, etcétera. La *Potestas* está relacionada con el “concepto de dominación y con nociones

estrechamente relacionadas con él, tales como subordinación, subyugación, control, conformismo, aquiescencia y docilidad” (Lukes, 2007: 83). A la obediencia también le siguen, ineludiblemente, formas de resistencia, insubordinación, inconformismo, rebelión o insurrección. Como se decía, la *Potestas* no anula del todo las capacidades básicas. El Poder Absoluto (es decir, sin contrapoder ni resistencia) no existe ni en los mundos posibles de la ficción distópica.

El Poder como *Potestas* posee una dirección de ajuste moral que permite diferenciarlo de la *Potentia*. Todas las fuerzas o poderes vivos que actúen intencionalmente y en contra del ejercicio de las capacidades humanas básicas (reunidas en la lista de Nussbaum) conforman el *Potestas*.

Como ilustración y desvelamiento de todo el dramatismo de la oposición entre *Potestas* y *Potentia*, se elabora una transposición de la lista de Nussbaum. En esta nueva versión, basta con añadir el adverbio negativo ‘no’ delante de la capacidad mencionada y detenerse a pensar, por un instante, en las situaciones que evocan dicha alteración:

Las constricciones humanas básicas (*potestas*)

I. Vida. No poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; morir de forma prematura o reducir la propia vida hasta el punto que no merezca la pena vivirla.

II. Salud física. No poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación inadecuada; no disponer de una vivienda adecuada.

III. Integridad física. No poder moverse libremente de un lugar a otro; no estar protegido de los asaltos violentos, incluidos los asaltos sexuales y la violencia doméstica; no disponer de oportunidades para la satisfacción sexual ni para hacer elecciones en cuestiones reproductivas.

IV. Sentidos, imaginación y pensamiento. No poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y no poder hacerlo de un modo «auténticamente humano», un modo que se cultiva y se configura a través de una educación adecuada, lo cual incluye la alfabetización y la formación matemática y científica básica, aunque en modo alguno se agota en ellas. No poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y

163 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

eventos religiosos, literarios, musicales, etc., según la propia elección. No poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de libertad de expresión tanto en el terreno político como artístico, así como de la libertad de prácticas religiosas. No poder disfrutar de experiencias placenteras y no poder evitar los dolores no beneficiosos.

V. Emociones. No poder mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos de nosotros mismos; no poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros, y no poder dolernos por su ausencia, en general, temer experimentar ansia, gratitud y enfado justificado. Es decir, que nuestro desarrollo emocional quede bloqueado por el miedo y la ansiedad.

VI. Razón práctica. No poder formarse libremente una concepción del bien para reflexionar críticamente sobre los propios planes de la vida. (Esto implica una falta de protección de la libertad de conciencia y de la observancia religiosa.)

VII. Afiliación.

A. No poder vivir con y para los otros, temer reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, temer participar en diversas formas de integración social; no querer imaginar la situación de otro. (Esta forma de potestas implica no proteger las instituciones que constituyen y promueven estas formas de afiliación, así como no proteger la libertad de expresión y de asociación política.)

B. Que se nieguen las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; no ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. Eso implica negar, retardar, obstaculizar la introducción de disposiciones contrarias a la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, religión y origen nacional.

VIII. Otras especies. No poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.

IX. Juego. No poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

X. Control sobre el propio entorno.

A. Político. No poder participar de forma efectiva en las elecciones políticas que gobiernan la propia vida; no tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.

B. Material. No poder disponer de propiedades (ya sean bienes mobiliarios o inmobiliarios), en un plano de igualdad con los demás; no poder buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; sufrir persecuciones y detenciones sin garantías. En el trabajo, no poder trabajar como un ser humano que ejerce la razón

práctica y quiere entrar en relaciones valiosas de reconocimiento mutuo con los demás trabajadores.

Un ejemplo prestado del filósofo colombiano Luis Eduardo Hoyos (2004) explicará mejor el aspecto de direccionamiento moral de la *Potestas*. Piénsese lo siguiente: para un niño (o un adulto) adquirir el dominio de un idioma implica someterse, muchas veces, a una disciplina que lo constriñe (enunciado en el lugar común de “la letra con sangre entra”). Todos los días está expuesto, mañana, tarde y noche, en la escuela o en casa, a una especie de esclavitud

Pues se encuentra completamente constreñido en todo sentido: debe aceptar, gústele o no, que ciertas palabras llevan h intermedia, que tal palabra se pronuncia de este modo y no de otro, que las oraciones interrogativas tienen tal o cual estructura invariable, etc. Ese proceso de aprendizaje es, pues, de alguna manera, un proceso de sumisión a cierto sistema de normas. Pero dicha sumisión da sus frutos, ya que, una vez aprendida la lengua, la persona en cuestión puede, por ejemplo, ir al país cuyo idioma ahora maneja, y desenvolverse hábilmente. (Hoyos, 2004: 205)

Así pues, para que la distinción *Potentia/Potestas* no se enrede en una mera disputa verbal, se hace necesario introducir el concepto de ‘Intención’.

Surgen, por tanto, muchas preguntas. Siguiendo el ejemplo anterior, ¿Cuál es la intención de los padres o del Estado, cuando ejercen su poder coactivo sobre los niños y los obligan a dominar, por ejemplo, un segundo idioma? ¿Quizás dicha exposición –*Potestas* institucionalizada- afecta total y negativamente la *Potentia* de los seres expuestos a ella?

Al parecer, la respuesta no puede ser otra que: depende. Para algunos agentes, dicha subordinación acarreará efectos positivos; para otros, negativos. Habrá también quien asuma una posición neutra. Con el paso del tiempo, el asunto se torna más complejo: los considerados “efectos negativos” de una etapa de la vida (la adolescencia) pueden convertirse, posteriormente, en algo positivo. Se trata de una cuestión a determinar caso por caso: bajo el ejercicio de ese poder coactivo se

está desarrollando, igualmente, la *Potentia* (específicamente, la capacidad número cuatro de la lista de Nussbaum) de los agentes pasivos.

Veamos esto más detenidamente. Tal como ha observado Ian Shapiro, citado por Lukes

[...] la obediencia suele imponerse obligatoriamente en los ejércitos, en las empresas, en los equipos deportivos, en las escuelas y en incontables instituciones. De hecho, teóricos de la política, desde Platón hasta Foucault, han observado con frecuencia que el carácter inerradicablemente jerárquico de gran parte de la vida social hace que las relaciones de poder sean ubicuas en la interacción humana. Pero esto no quiere decir que la dominación lo sea [...]. Las relaciones jerárquicas son a menudo legítimas y, cuando lo son, no implican dominación. (Lukes, 2007: 134-135)

En el fragmento anterior, Shapiro concibe la *Potestas* o “dominación” solo como uso ilegítimo de la *Potentia*. Sin embargo, como reiteradamente ha insistido Lukes (2007), también puede haber dominación como resultado de una agenda política, preparada por una persona o un colectivo -V. gr., una elite gobernante-. De tal modo, las opciones de las personas afectadas se ven reducidas, influyendo esto “en las preferencias y deseos de la gente”. Max Weber, en una célebre definición, ligó el Poder a la probabilidad de que la voluntad (de una sola persona, de unos cuantos o de muchos) se imponga sobre otros. Quizás sin saberlo, Weber redujo el Poder a la *Potestas* de Spinoza. Sin embargo, como afirma Lukes, se debe tener en cuenta que

Lo que los actores hacen intencionadamente siempre genera cadenas de consecuencias que no se intentaba producir y resulta inverosímil negar que algunas de estas consecuencias manifiesten el poder de los actores. Desde luego que las consecuencias que frustran sus intenciones pueden suponer una carencia de poder para controlar los acontecimientos. [Sin embargo], (...), podemos con propiedad considerar que aquellos que tienen el poder necesario para favorecer o dañar los intereses de otros y no se dan cuenta de ello o no prestan atención a tal hecho, son responsables y se les puede pedir cuentas [*accountability*] por ello. (Lukes, 2007: 86-87)

Toda *Potestas*, definida como la mera capacidad de hacer algo dominando a otro(s), implica el ejercicio de alguna *Potentia*. Veamos,

por ejemplo, la Sexta en la lista de Nussbaum: la razón práctica. Para dominar a otros, controlando política y materialmente su entorno, es necesario al menos “formarse una concepción del bien”, desde la cual ejercer dicha *Potestas*. En ese sentido, la posibilidad de que las personas puedan experimentar y desarrollar las diez capacidades de la lista de Nussbaum, sin que sea necesario el sometimiento a alguna forma de *Potestas*, es la cuestión cardinal de la Justicia.

Por lo tanto, para entender adecuadamente el Poder de la Agencia humana, (i. e.: su capacidad para producir efectos y, de paso, resolver la contradicción entre *Potentia/Potestas*) necesitamos el concepto de Intencionalidad, ya que el Poder es, recordando a Russell, “producción intencionada de efectos”. En el examen de la Intencionalidad podrá encontrarse la llave para resolver dicha contradicción.

3.1.1.3 La intencionalidad

Recordemos, con el filósofo inglés Garrett Thomson (2002), que la Intencionalidad (con c) es un concepto distinto de la Intensionalidad (con s). Esta diferencia no es un mero “giro ortográfico”. La primera es un rasgo de los estados mentales; la segunda, en cambio, es una peculiaridad lingüística de la expresión simbólica de estos. En otras palabras: la singular *Intensionalidad* de los términos es un reflejo del contenido *intencional* de los estados mentales (Thomson, 2002: 131-134). El uso de la *Potentia* o de las Capacidades de la lista de Nussbaum (V. gr., estar vivo, jugar; usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento, el razonamiento teórico y práctico; la expresión de las emociones, la asociación en grupos, la relación con otras especies, el control del entorno político y material, etcétera) constituyen ámbitos propios de la intencionalidad con c y con s.

Con más precisión, la *Intentionality* es tanto una característica propia de los actos de habla del lenguaje (intensionalidad con s) como una propiedad de la mente viviente (intencionalidad con c). Por tanto, en el ámbito de este trabajo, la *intentionality* no es la intención deliberada como mera “determinación de la voluntad en orden de un fin” -según la definición de la RAE-; sino algo más general. Se trata, según el filósofo estadounidense John Searle de

aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales por la cual estos son dirigidos hacia o versan acerca de objetos o situaciones del mundo. (Searle, 1983: 1)

Si aceptamos que un viviente tiene propiedades intencionales estamos diciendo, con Searle, que tal ser o cosa no se reduce a poseer meras propiedades extensionales (i. e. ocupar un lugar, tener masa, forma, colores, texturas, etcétera: características que se describen por medio de conceptos observacionales y disposicionales). Dichos seres extensionales tienen, además, intencionalidad, de la cual somos protagonistas y testigos por medio de los actos de habla: constituidos estos por los ruidos, gestos y demás movimientos manifestados.

¿Sólo los vivientes tienen intencionalidad? Según Searle, lo que hay rigurosamente, a primera vista, es intencionalidad intrínseca (propia de los seres conscientes). No obstante, a partir de ella, pueden emerger otros dos tipos de intencionalidad: la intencionalidad por analogía –la cual se aplica a algo que, de por sí, no tiene propiamente intencionalidad; aunque pareciera poseerla (los dioses, la naturaleza encantada...)- ; y la intencionalidad derivada –la cuál es la que un objeto recibe o participa de un ser consciente, individual o colectivo, en virtud del uso que éste hace de aquel (una máquina, una marioneta, un libro, un concepto...)-.

Para Searle (1983: 5-14) las propiedades definitorias de la intencionalidad son seis: (a) el contenido intencional, es decir: el objeto al cual ella se refiere; (b) el modo psicológico en el cual se tiene el contenido intencional, ya sea como un deseo o una creencia acerca de algo; (c) la dirección de ajuste, que se presenta en dos

diferentes sentidos: mundo-a-mente (como los deseos) y mente-a-mundo (como las creencias); (d) las condiciones de satisfacción que tienen que registrarse para que haya una efectiva adecuación entre mente y mundo, en los dos sentidos estipulados por la propiedad c. (Por ejemplo: una creencia resulta satisfecha, solo si está es verificada por la evidencia; un deseo solo será cumplido si se realiza...); (e) la Red (*Network*) de estados intencionales, ligados a un estado intencional particular, que se extiende sin interrupción por medio del continuo mental. (I. e.: no existen estados intencionales aislados.); y, finalmente, (f) el Telón de fondo (*background*) o Trasfondo. Se trata de la existencia de un mundo-en-sí-mismo, en contraste con el “ahí afuera” (o realidad), que existe independiente de nuestras creencias y deseos.

En resumen, los primeros cuatro elementos de la Intencionalidad (a-d) son lo que la filosofía denomina “representación”. Los dos últimos (e-f), “realidad”³.

Con las primeras tres propiedades, tenemos la expectativa de que el mundo se ajuste al contenido intencional; mientras que con las últimas dos se espera que el agente se ajuste a como está hecho efectivamente el mundo.

Mostremos mejor cómo funcionan estas propiedades, parafraseando un ejemplo de Searle, que explica el *Network* y el *Background*: “los estados intencionales que tengan que ver con la actriz Mónica Bellucci sólo tienen sentido si están en relación con otros estados relacionados con el arte dramático, el modelaje, el cine, el atractivo sexual, Italia, etcétera”, los cuales están relacionados, cada uno de ellos, con otras cadenas de estados relacionados y así sucesivamente en el continuo semiótico modal. A pesar de lo anterior, Searle advierte que también existen estados intencionales que no

³ Una vez más aparecen aquí otros referentes del Principio de Continuidad, que encajan naturalmente bien con las ideas de Peirce, ahora en los conceptos: *Network* y *Background*, de Searle.

tienen ninguna dirección externa de adecuación directa, (V. gr., los placeres, los dolores.)

Hay, por tanto, una manera esencial para describir el Poder, o *Potentia*, de un agente que tiene Intencionalidad. Podemos describirlo de un *Modo Extensional*, (detallando, por ejemplo, su ubicación espacio-temporal y sus rasgos antropométricos y socio-métricos; o presentando un registro auditivo y visual en tiempo real de sus movimientos y palabras, de sus huellas dactilares, de su ADN, etcétera. Estas características pueden ser reunidas en un perfil biométrico exhaustivo, sumándose a los datos que salen de un escaneo de su cerebro vivo o de lo que algunos sociólogos y servicios de espionaje llaman “red de macro-datos” -*big-data networks*-).

De la inspección y examen de dichos registros, el Estado -y las grandes corporaciones- podrán inferir no solo qué capacidades o potencialidades dicho agente-ciudadano emplea, en sentido disposicional (i. e. Si usa estas y para qué las usa o podría usar). Más importante y aterrador aún: estos grandes entes también tendrán conocimiento de “Tu rostro mañana”, es decir, cómo cada individuo dispone o dispondrá de sus capacidades, cuando decide hacer con su vida lo que quiera (Cfr., Greenwald, 2014; Marías, 2013). Se trata de los nuevos dispositivos de la Sociedad del control de la *Potentia*, que han remplazado los de la Sociedad de la vigilancia.

Adicionalmente, la importancia de la contradicción entre *Potentia/Potestas* (que el enfoque de las capacidades no atina a señalar con toda claridad) emerge con más fuerza, de nuevo, con Meiksins-Wood (2004), desde el momento en que se entiende a ambos conceptos enfrentados en *el sistema de control material y político del entorno que habitamos, en particular, en el esquema operacional de la propiedad (y de carencia de propiedad)*, (comprendido éste desde la *Potestas* que se infiere de la constricción X de la capacidad 10). El despliegue de las capacidades humanas (i. e. toda su *Potentia*) colapsa como en un embudo, cuando nos detenemos a examinar los secretos de dicho sistema, los cuales ejercen control sobre el propio entorno

político-material. Se trata de una fuerza de constricción donde anida el secreto del “Poder estructural” (en el sentido en que Susan Strange usa ese sintagma).

Hace unos 150 años que el Materialismo histórico-geográfico (en el sentido de David Harvey, 2012) desentrañó, en *Das Kapital*, los rasgos esenciales de dicho Poder (Meiksins-Wood, 1995; 2004). Sin embargo, si se quiere una descripción más completa, actualizada, precisa, sistemática y no maniquea del poder que “posee” un agente en, por ejemplo, el capitalismo (i. e. un poder hecho de una mezcla particular, cambiante y concreta de la *Potentia/Potestas*), debemos describir sus intenciones. Por ejemplo, lo que dicho agente imagina, siente, desea y cree (capacidades 4-6) -en especial, si dicho agente es un capitalista o un alto funcionario de la administración que ostenta un control específico, un monopolio de poder (*Potestas*) sobre el entorno material y político que habitan otros agentes, lo que de nuevo nos lleva al “gemelo malvado” de la capacidad 10: la constricción X-.

Por tanto, volvamos al estudio de la Intencionalidad de los agentes sociales. Hay una infinidad de oraciones para referirnos a lo que los agentes son, hacen o podrían ser o hacer. Es decir, para describir sus capacidades (*Potentia*). Por ejemplo, de Mónica Bellucci se puede decir que es la única actriz italiana en tal y cual película o que es la ex esposa del actor francés Vincent Cassel. En la oración “Mónica Bellucci mide 1.71 m. de estatura”, se puede remplazar “Mónica Bellucci” por cualquier otro enunciado que se refiera exclusivamente a ella, sin alterar el valor de verdad de la oración expuesta. Por ejemplo, “la protagonista de “Malena” mide 1.71 m de estatura”, etcétera. Esto es lo que se quiere dar a entender cuando se dice que la oración “Mónica Bellucci mide 1.71 m de estatura” es extensional.

En cambio, en una frase intensional, (con s), “las oraciones con la misma referencia no pueden sustituirse” (Thomson, 2002: 132). Por ejemplo, de la oración “Ricardo cree que Mónica Bellucci es hermosa” no se sigue la sentencia “Ricardo cree que Mónica Bellucci

mide 1.71 m de altura”. Aunque esto sea así, Ricardo puede no saberlo (según modalidades epistémicas y doxásticas). Las oraciones de este tipo son intensionales.

Como explica Thomson (2002: 132), los verbos que se refieren a entidades mentales «seguidos de la cláusula “que...” son todos típicamente intensionales». Otros ejemplos:

1. “Karl Marx cree que es necesaria la dictadura del proletariado para alcanzar la emancipación humana”
2. “El presidente F. D. Roosevelt desea que el *New Deal* se extienda al mundo entero”
3. “Adolf Hitler piensa que los pueblos eslavos son subhumanos”

Estas oraciones no son extensionales. Son intensionales y el valor de verdad de estas oraciones depende del contexto en cuestión.

Esto quiere decir, por ejemplo, que de la afirmación “Karl Marx cree que es necesaria la democracia, entendida como la dictadura de la mayoría (el proletariado), para alcanzar la emancipación humana” no se sigue lógicamente esta otra: “de estar vivo en 1938, el autor de “*Das Kapital*” creería que es necesario el Gulag para alcanzar la emancipación humana”.

En el último párrafo se evidencia la afirmación de los lógicos. Según ellos, las oraciones intensionales son opacas: son actos de habla cuyo sentido depende de cómo el agente aludido describa el contexto en cuestión. En cambio, las oraciones extensionales son claras o transparentes porque describen lo que enuncian, independientemente del punto de vista del agente que hace la descripción. Tenemos, pues, un borroso acceso a las capacidades de la lista de Nussbaum.

Ahora podemos conectar la Intencionalidad (de los contenidos mentales) -descritos por medio de oraciones intensionales y que se refieren al uso de las capacidades humanas y su característica opacidad- con la contradicción entre *Potentia/Potestas*.

En páginas anteriores, se ha mostrado que el Poder, al referirse a las capacidades o a las potencialidades de los agentes sociales, es un concepto disposicional (i. e. no observable). Que no se pueden observar directamente las capacidades quiere decir, entonces, que no se pueden describir adecuadamente con solo oraciones extensionales. Para describir la *Potentia* correctamente necesitamos, además, utilizar oraciones intensionales. Pero estas últimas son esencialmente opacas. Por lo tanto, una de las características esenciales del Poder, al ser comprendido por medio de las palabras, es su opacidad. Dicha característica se torna crítica cuando nos referimos especialmente a la capacidad 10 y a su contraparte, la constricción X -control del entorno- ya que “a través de dicho embudo” colapsa la *Potentia*, emergiendo así la *Potestas*.

La cuestión central de la *Potestas* es: ¿desde dónde se define quién está dominado y con base en qué índices? Para los casos fáciles la respuesta es, en la práctica, inequívoca: el antropocentrismo, el androcentrismo, el eurocentrismo y sus derivaciones en forma de explotación: esclavitud, apartheid, colonialidad, patriarcado, ecocidio, epistemicidio... Son formas de dominación hoy en día ampliamente reconocidas como tales, (sobre todo porque son manifiestamente homogeneizadoras, coercitivas y excluyentes). Incluso se puede afirmar con K. Marx (1867) y M. Foucault (1978) que dichas formas de explotación buscan no solo la apropiación forzosa de los frutos del trabajo, procedentes de la Potencia de los vivientes subordinados (de pueblos y ecosistemas enteros, cuya subordinación es fijada de antemano por los diversos grupos de apropiadores). También quieren la sujeción de sus mentes y corazones: la constricción del “ser común de la diferencia”, según Sanín (2014).

Dicha situación se torna ineludible, gracias al control monopólico sobre un entorno político y material, (aquel comprendido teóricamente desde la dualidad de la capacidad 10 y la Constricción X). Resulta así un estado de cosas injusto, el cual es defendido mediante lenguajes que proclaman como “necesaria”, o “benefactora”

la subordinación de los dominados, por medio de la Ley, la moral y la cultura del sistema social opresor.

No obstante, ¿Cómo caracterizar la dominación en los casos difíciles, cuando hay complicidad del dominado? Respondamos esta pregunta, teniendo en cuenta que el capitalismo está conformado por la sociedad de mercado y la democracia liberal “contra-mayoritaria” (encriptada en los aportes de James Madison y Alexander Hamilton para *El Federalista* y revelada, tras su descriptación por Méndez y Sanín (2012), como una “dictadura multi-minoritaria”).

Cuando el capitalismo evoluciona de la mera dominación disciplinaria al control de la *Potentia*, se premia y se glorifica la sumisión adaptativa, llamándola “auto-monitoreo” o “auto-control”, tal y como lo ha teorizado Gilles Deleuze (1990).

¿Cómo evaluar desde el enfoque de la encriptación dichas adaptaciones? Desde Darwin, se sabe que la adaptación es una característica fundamental de la *Potentia* de un viviente. Al sobrevivir, los adaptados podrán transmitir no solo sus genes a su (quizás numerosa) descendencia; sino también algunas ideas (“memes”) que pueden ser consideradas como “subversivas”, a la luz de la *Potestas* vigente. La resiliencia a la *Potestas* se torna así en una cuestión biopolítica primordial (James C. Scott, 2013). Por tanto, dar una respuesta precisa a estas cuestiones requiere una interpretación idónea de la dialéctica *Potentia/Potestas*.

Efectivamente, los dominados o se adaptan a la *Potestas* o perecen. Una vez adaptados, son “libres” de hacer todo lo que no sea una amenaza para la *Potestas* que impera. Al final, el feliz conformismo de los dominados será la marcha triunfal de una *Potestas* dada. Como dice Lukes, (2007: 137) “de Espartaco a Mandela [pasando por Obama] se pueden traer muchos ejemplos de esto”.

La dialéctica *Potentia/Potestas* se despliega de la siguiente manera: cuando se trata del control material y político del entorno, todo viviente despliega su *Potentia* (Agencia) en contra de una

Potestas (Estructura) dada, cuando ésta lo constriñe. Puesto que dicho viviente está genéticamente determinado para sobrevivir y reproducirse, debe adaptarse a dicha *Potestas* o, muy probablemente, perecerá antes de poder transmitir sus genes. Por tanto, es de su interés vital adaptarse. Empero, en los seres humanos, las *Potentias* asociadas a las capacidades de la lista de Nussbaum son de tal intensidad que con ellas los humanos podrían, si quisieran, modificar intencionalmente la Estructura que los constriñe o entorno político y material. Y así, dichas adaptaciones no serían más el obstáculo que han sido hasta ahora, para el pleno despliegue de la *Potentia* de los seres vivos dominados. Pero, si esto es así en teoría, ¿Por qué no se hace en la práctica?

Esta pregunta es semejante a la del joven Marx de los *Manuscritos del 44*: ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que florezcan no solo los seres humanos, sino la Vida toda? Formulada esta inquietud desde un hipotético “eco-marxismo”, ¿Cuáles son las condiciones para que los vivientes disfruten de una vida verdaderamente plena? Más adelante, en el capítulo cinco, nos centraremos en dar una respuesta a esta cuestión.

Reuniendo las ideas sobre el poder, citadas en el presente capítulo -y que van de Aristóteles a Nussbaum, pasando por Spinoza, Leibniz, Russell, Marx, Searle, Lukes, Morris, Foucault y Agamben-, se puede decir que el Poder como *Potentia* es un concepto disposicional, lo cual significa que se refiere a una potencialidad o capacidad que puede ejercerse (actualizarse) o no. En primer lugar, el Poder es la capacidad de producir intencionalmente efectos (cambios) en el mundo. En segundo lugar, el poder como *Potestas* se refiere al dominio sobre alguien (i. e. al poder de un determinado agente A -individual o colectivo- para controlar el entorno político y material de un determinado sujeto B, conformándose una interdependencia jerárquica entre ellos). En tercer lugar, para entender la interdependencia política entre A y B necesitamos descubrir sus intenciones (si se trata ésta de una construcción productiva,

transformativa, deseable o indigna, opresiva, destructiva, etcétera). Desde el “giro lingüístico” de la filosofía sabemos que, para describir adecuadamente la intencionalidad, se requiere usar tanto términos extensionales como no-extensionales (o intensionales, con s); a pesar de que estos últimos términos sean teóricamente turbios, hecho que configura la opacidad del poder.

Esta clase de opacidad del poder, sumada al hecho de la distribución hiper-concentrada de la restricción X -determinada aquella por una pequeña fracción del último percentil de la humanidad-, da como resultado la enorme desigualdad en la distribución de los Bienes básicos (como perturbación y amenaza de la Justicia). Incluso en una sociedad menos desigual, en cuya estructura básica sea efectiva la propuesta rawlsiana de Justicia como equidad, estaría presente la dialéctica de la *Potentia/Potestas*, como si se tratara de otro Velo de ignorancia no previsto por Rawls. Esto haría imposible, para el 99% de la comunidad política, saber si se está cumpliendo o no el criterio *maximin*.

En realidad, el 1% más favorecido de la sociedad ostenta un virtual monopolio: una restricción sobre gran parte de la capacidad de controlar el entorno material y político en donde vive el restante 99%. Por otra parte, la opacidad del poder no le deja saber rigurosamente a estos últimos si aquellos usan su dominio o *Potestas*, derivado de la restricción X, respetando o no -y en qué grado- el criterio *maximin*. (Véase capítulo 4).

Por lo tanto, la tesis central de este trabajo es llamar la atención sobre la urgencia de introducir una especial restricción a la opacidad del Poder, en los más altos pináculos de la sociedad. Dicha restricción es la Inversión del Panóptico digital, como una condición ineludible para que no perezca la Justicia, siguiendo las exigencias de la completa lista de Nussbaum. Se trata, en otras palabras, de introducir, en la estructura básica de cualquier sociedad -y no solo de la rawlsiana-, lo que aquí se denomina como el “Tercer Principio de Justicia”.

Con más precisión, lo que la Justicia en general reclama es una transformación sobre las injustas circunstancias materiales y políticas que constriñen la Vida. La crisis de las instituciones democrático liberales exige una intervención sobre el ejercicio de la *Potestas*, derivada de la constricción X sobre la capacidad 10, para permitir que todos los vivientes –y no solo los ciudadanos más favorecidos- puedan tener una vida que cumpla con ciertos estándares normativos, empezando por el *maximin*: una vida apta para que los vivientes todos sean tratados como fines en sí mismos y posean la misma dignidad e igualdad legal para configurar su propia vida, tomar sus propias decisiones y desarrollar su *Potentia*, desde sus diferencias y similitudes, en relaciones de pervivencia⁴ con todos los demás.

3.2 La Opacidad del Poder y la Configuración del Segundo Velo de Ignorancia (SVI)

En esta sección se mostrará cómo la Opacidad del poder, siguiendo la investigación de la sección 3.1, puede afectar la estabilidad de la Sociedad bien ordenada de Rawls y, por extensión, de sistemas similares.

Recordemos sucintamente el esquema básico rawlsiano que se presentó en el primer capítulo: una sociedad será justa si en las instituciones públicas de su estructura básica (comprendidas en sus bloques de Constitucionalidad) son operativos los (dos) principios de Justicia y su orden de prioridad. La propuesta rawlsiana de construcción política de una sociedad justa, la Justicia como equidad, se basa en un procedimiento argumentativo para la obtención de los

⁴ Sobre la noción de Pervivencia véase próximamente mi trabajo conjunto con el abogado colombiano Juan Felipe Orozco (Méndez y Orozco, 2014) y su versión ampliada en “Hypothesis for decrypting power. Pervivencia and emancipation: towards a polyvalent anarchism”. (Preprint)

Principios de Justicia. Debido al enorme influjo del giro lingüístico de la filosofía contemporánea, era natural que la argumentación, como fundamento esencial de propuestas filosófico-políticas de corte liberal -como la rawlsiana o la habermasiana-, diera lugar a una mini-exploración de modelos de democracia deliberativa, unos tan radicales que se ubican mejor como postliberales (Cfr., Mejía Quintana, 2010).

El procedimiento argumentativo rawlsiano parte de la llamada “Posición original”, (un estado mental hipotético en el cual los agentes, que conforman la comunidad política, se sitúan para elegir los Principios de Justicia). Para garantizar la imparcialidad en la elección de dichos Principios, los agentes deliberan detrás de un primer Velo de ignorancia. Si el proceso de construcción se atiene fielmente a ese procedimiento argumentativo, el resultado no puede ser otro que la obtención de unos Principios imparciales de Justicia. No obstante, ¿cómo saber si los principios así obtenidos se aplican imparcialmente? Los esfuerzos nunca terminan: como los navegantes del navío de Otto Neurath, la comunidad imaginada por Rawls está rehaciéndose indefinidamente. Sus integrantes son “como marineros que, en alta mar, deben reconstruir su barco, usando las mismas maderas viejas con las que fue construido”.

Los tripulantes podrán llegar a un consenso sobre el diseño modular de su nave, siempre y cuando cuiden de mantenerse en un equilibrio reflexivo durante sus debates, sin sacrificar el pluralismo de sus opiniones. Sin embargo, para conseguir un consenso entrecruzado sobre los Principios de Justicia, les bastará traslapar sus omnicomprendivas visiones morales, políticas o filosóficas.

Posteriormente, en el capítulo dos de este trabajo, se mostró por qué la propuesta rawlsiana no es, según sus mejores críticos, estable. No obstante, Rawls supone que su narración de los hechos, exageradamente estilizados, refleja la esencia del trascendental proceso de construcción que efectivamente siguieron -y siguen- las culturas políticas de las autodenominadas “democracias liberales”. Desde su remota concepción y agitado nacimiento e infancia en

Londres (de 1215 a 1688), pasando su mayoría de edad en Philadelphia (1787) y París (1789), hasta alcanzar la Hegemonía global en San Francisco (1945) y Berlín (1989), tras el trauma de tres guerras mundiales. Según Rawls, debemos imaginarnos, de forma simplificada, las deliberaciones de los representantes ilustrados del hombre moderno, cuando se esforzaban -y se esfuerzan- en asambleas y tribunales, por determinar los derechos y deberes de todos los miembros de la comunidad política justa, como un diálogo racional desde la Posición original detrás de un Velo de ignorancia que garantiza la imparcialidad.

Una vez establecida la Estructura básica de la Sociedad bien ordenada, al llevar el argumento rawlsiano hasta sus últimas consecuencias, se levanta el Velo de ignorancia de la Posición original. Termina la imparcialidad. Se reinicia la vida política en el tiempo histórico real, suspendida durante el tiempo lógico de la narrativa estilizada. Imperan ahora, aunque domesticados por los Principios de Justicia consensuados, el cálculo del autointerés, la negociación política y las psicologías especiales (envidia, rencor, voluntad de dominio -*Potestas*-, etcétera).

Es ahí cuando, de manera inadvertida por Rawls y sus críticos, desciende sobre “Nosotros, el Pueblo” lo que se ha llamado aquí el “Segundo Velo de ignorancia”, diseñado para ocultar cruciales aspectos del uso del Poder (*Potestas*) y así hacer hundir la nave de la Justicia, sin que, al parecer, la mayoría de los viajeros se hayan dado cuenta del naufragio al vivir en un simulacro.

Como se ha demostrado en la sección 3.1, el Poder es naturalmente opaco. Sin embargo, debemos recordar las diferencias entre las consecuencias de la opacidad del Poder como *Potestas* y la opacidad del Poder como *Potentia*. El monopolio del Poder, -entendido desde la capacidad 10 de la lista de Nussbaum y su contraria, la constricción X (que permite controlar el entorno material y político donde habitan los vivientes, especialmente en las democracias liberales)-, es lo que ha hecho colapsar la plena

realización de las restantes capacidades básicas de todos los sujetos de derecho.

La opacidad del Poder (*Potestas*) se encuentra protegida -no solo en la hipotética Sociedad bien ordenada de Rawls (y en sistemas afines)- por el escudo de las esencias constitucionales, introducidas para hacerle frente al problema de la estabilidad de la Justicia como equidad. En los muy reales Estados Unidos de Norteamérica, de momento el Estado-nación más poderoso del mundo, la opacidad del Poder/*Potestas* está resguardada y exacerbada por diversas interpretaciones del Derecho a la Intimidad, constitucionalmente protegida: V. gr., el Privilegio del Ejecutivo (Dorf, 2002).

El propósito principal de esta sección es demostrar que el Poder/*Potestas* al retener información vital para el público está haciendo algo más que tomar decisiones en la sombra: está, igualmente, *encriptándose* (y, desde esa nueva forma, puede desestabilizar o arruinar el propósito de la Justicia como equidad y otras aspiraciones en sistemas afines). En el último ejemplo mencionado, el privilegio exorbitante del Ejecutivo estadounidense se *encripta* en el Derecho constitucionalmente protegido a la intimidad.

Aquí no se está abogando por retirar dicha protección. Lo que se propondrá más adelante (en el capítulo 5) es restringirla drásticamente, en los ámbitos más altos del poder. Sería ese el precio a pagar por el disfrute de las prerrogativas y privilegios que entraña el uso del Poder/*Potestas*, en el percentil más alto de la sociedad. No obstante, el propósito central de este recurso no es simplemente “vigilar al vigilante”: es también garantizar el Derecho a que el público sepa si el poder/*Potestas*, de constreñir la capacidad 10, se está aplicando, con el propósito de cumplir al menos el criterio *maximin*. Dicho de otra manera: se trata de instituir el Derecho a saber a quién beneficia realmente el poder/*Potestas* en sus más altas esferas. Esa es la razón última, al proponer la idea de invertir el panóptico digital (Méndez y Sanín, 2015).

3.2.1 El SVI y las Sociedades del Control de la *Potentia*

Una vez que las tecnologías de la información explotaron en una constelación de innovaciones durante todo el siglo XIX, (fotografía, transmisión de imágenes y sonidos por medio de alambres y antenas y su almacenamiento en discos y cintas, etcétera), la natural Opacidad del poder pudo ser contrarrestada de manera inusitada por las nacientes tecnologías de la información. Sin embargo, el voto discrepante de Louis Brandeis, juez del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, en el caso 277 U. S. 438 (438) *Olmstead V. United States*, marcó un hito, al contrarrestar dicho potencial poder, argumentando la constitucionalización del Derecho a la intimidad.

Desde entonces, el riesgo inaceptable -para las altas esferas- de que el Poder se viera transparentado, con la inesperada ayuda de las nuevas tecnologías de la información, fue contrarrestado por los medios judiciales locales. A la vez, la posibilidad de que el Poder (*Potestas*) -desde las altas esferas- desplegara un nuevo tipo de panóptico, con el fin de disciplinar y controlar comunidades políticas completas, fue actualizada y desarrollada.

La historia resumida es la siguiente. Roy Olmstead era un comerciante estadounidense, sospechoso de violar la *National Prohibition Act*. Los oficiales del gobierno, responsables de hacer cumplir la ley, habían intervenido su teléfono para reunir evidencia en su contra. Olmstead fue apresado. Sus abogados argumentaron que la instalación secreta de escuchas telefónicas, para obtener pruebas de su delito, violaba (entre otros derechos civiles) la protección que dispensaba la IV Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos -contra los allanamientos, registros e incautaciones ilegales-. Los argumentos de la defensa se basaban fundamentalmente en las tesis esgrimidas por el juez Thomas M. Cooley, quien, en 1879, había acuñado la expresión “derecho a no ser molestado” (*the right to be let*

181 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

alone), en la primera edición de su *Treatise on the Law of Torts*. A su vez, la defensa se apoyó en los juicios de los abogados Louis D. Brandeis y Samuel D. Warren, quienes habían publicado, en diciembre de 1890, en el número cinco de la *Harvard Law Review*, un famoso artículo titulado “*The Right to Privacy*”.

En 1928, *Roy Olmstead contra Estados Unidos* llegó hasta el Tribunal Supremo. Para entonces, Louis D. Brandeis era uno de los jueces asociados del mismo. En la histórica sentencia, una apretada mayoría dentro de la alta corporación (Cinco magistrados contra cuatro) decidió que el gobierno estaba en su derecho de hacer interceptaciones secretas. Según la sentencia, una norma que prohibiera la obtención de pruebas “haría sufrir a la sociedad y daría a los criminales una mayor inmunidad de la que se había visto hasta entonces”, afectándose, además, la nítida conducta ética por parte de los funcionarios del gobierno.

El juez Brandeis, sin embargo, manifestó su firme desacuerdo, en su voto particular. En *Olmstead v. United States* 277 U.S. 438 (1928) dice, al final de su alegato:

Nuestro gobierno es el más poderoso y omnipresente maestro. Para bien o para mal (el gobierno) enseña a partir de su ejemplo. Si el gobierno es criminal incuba la desobediencia y cada hombre se convierte en su propia ley; con ello invita a la anarquía. Declarar que en la administración del derecho penal el fin justifica los medios —declarar que el gobierno puede incurrir en acciones criminales a efectos de asegurar la condena de un delincuente privado— conduciría a desencadenar terribles represalias. Frente a una doctrina tan perniciosa esta corte debería dar resueltamente su cara en contra.

Por el contrario, el juez William H. Taft expresó la opinión mayoritaria del Tribunal, basándose en una estricta interpretación de la IV Enmienda, al no considerar las escuchas telefónicas secretas del FBI como una violación a la prohibición de practicar registros y requisas arbitrarias o injustificadas. Según el igualmente ex presidente de los Estados Unidos, la IV Enmienda se refiere solo al registro de entes materiales como las personas, sus efectos personales, su

vivienda, o sus documentos. En cambio, quienes se comunican por teléfono no pueden esperar a que la información y las voces transmitidas, por medio del cableado, estén protegidas por la Constitución.

En un “giro de tuerca” adicional, el juez Taft concluye que la presentación de las grabaciones telefónicas practicadas por los agentes del FBI, como prueba contra Olmsstead, tampoco constituía una violación de la garantía de no incriminación contra uno mismo, (otorgada a los estadounidenses por la V Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos). Según el Presidente de la Corte Suprema durante 1928, cuando uno proyecta sus pensamientos, imaginación o sentidos (cuarta capacidad de la lista Nussbaum), por medio de un cableado más allá de nuestro lugar de residencia o trabajo, dicha información deja de ser una parte constituyente de nuestra integridad física (tercera capacidad). Mi mente proyectada ya no es mi mente. Mi voz ya no me pertenece. Por lo tanto, el sonido de mi voz y el contenido de las palabras registradas en las grabaciones del FBI y de su significado están más allá de la garantía que conceden la IV y V Enmiendas.

Estudiosos del derecho han publicado una prolija y erudita bibliografía sobre este acontecimiento fundamental y su posterior desarrollo (Cfr., Esther Bueno 2009; María N. Saldaña, 2007; 2012). No obstante, no ha surgido, hasta ahora, una interpretación sobre lo que específicamente se configuró en el Caso *Roy Olmstead contra Estados Unidos*. Desde el punto de vista del enfoque de la encriptación se trata del nacimiento (legal) de lo que he denominado más arriba como SVI.

Los cables, antenas y papeles proyectan nuestra *Potentia*, más allá de nuestro cuerpo físico, haciendo parte del entorno material y político en el que vivimos. Quien controle o constriña dicho entorno (constricción X) *ipso facto* controla, en buena medida, nuestra vida. Al mismo tiempo, quienes controlan el mencionado entorno se han dado (legalmente) la potestad (*Potestas*) de descorrer el Segundo Velo

de ignorancia sobre nuestras intenciones y actuaciones. Esto se evidencia en las diversas decisiones adoptadas, durante el último siglo, por los Poderes (*Potestas*) gubernamentales estadounidenses (desde la sentencia del Tribunal Supremo en *Olmstead v. United States*, 277 U.S. (1928) hasta la *USA Patriot Act*, promulgada por el Congreso (2001); pasando por otras sentencias fundamentales del Tribunal Supremo sobre estos asuntos, como *Katz v. United States*, 389 U.S. 347 (1967); *Nixón v. Administrator General Services*, 433 U.S. (1977); o *United States v. Snepp*, 444 U.S. 507 (1980); o *Kyllo v. United States* 533 U.S. 27 (2001), etcétera.) Así, nuestras capacidades o Potencia han quedado casi al descubierto, disminuida su opacidad.

Simultáneamente, las intenciones y las actuaciones más recónditas de las instancias más altas de los poderes públicos (legislativo, ejecutivo y judicial) -que constriñen gran parte del control sobre dicho entorno material y político- han quedado, injustamente, fuera del escrutinio público, por supuestas razones de estado. Tales actuaciones e intenciones constituyen los secretos del poder/*Potestas* (o “*Arcana imperii*”) que examinaremos en el siguiente capítulo.

En síntesis: si en los más altos pináculos del Poder (*Potestas*) se tiene un derecho constitucional a obrar solo, a no ser molestado (*the right to be let alone*) por la mirada indiscreta del pueblo, “Nosotros, el Pueblo” no tenemos igual derecho a gozar de nuestra intimidad (*privacy*). Tal derecho se constituiría en una pérdida grave del monopolio sobre el control del entorno material y político que habitamos. Al parecer, para dichos monopolios del Poder/*Potestas*, el pueblo solo tiene derecho a una “expectativa razonable de privacidad”, según la célebre expresión el juez Harlan en *Katz v. United States*.

Más grave aún: en las democracias liberales, una modalidad del SVI denominada “Privilegio Ejecutivo” ha sido “clonado” (u homologado) por poderes fácticos no gubernamentales. Se encubren, así, muchas indebidas intenciones y actuaciones de grandes poderes corporativos privados. Estos entes, en su despliegue y uso de los

dispositivos de las denominadas “Sociedades de control” (Deleuze, 1990), también “cercaron” la *Potentia* del Demos, con el fin de explotarla (esta vez, desde las instituciones de un mercado global y postmoderno).

No es preciso apelar a la ficción científica para concebir un mecanismo de control capaz de proporcionar a cada instante la posición de un elemento en un medio abierto, ya sea un animal dentro de una reserva o un hombre en una empresa (collarín electrónico). Félix Guattari imaginaba una ciudad en la que cada uno podía salir de su apartamento, de su casa o de su barrio gracias a su tarjeta electrónica (*dividual*) mediante la que iba levantando barreras; pero podría haber días u horas en los que la tarjeta fuera rechazada; lo que importa no es la barrera, sino el ordenador que señala la posición, lícita o ilícita, y produce una modulación universal. (Deleuze, 1990: 285)

Gilles Deleuze, al actualizar la biopolítica foucaultiana, pudo constatar que, durante las últimas décadas del siglo XX, se ha pasado por un período de transición desde las llamadas “Sociedades disciplinares” a la “Sociedad de control”. Las primeras operaban mediante grandes centros de encierro, dónde el vigilante observaba y evaluaba las respuestas al aislamiento. Por su parte, el individuo pasaba sucesivamente de un centro de encierro a otro, cada uno autónomo y con ciertas reglas específicas, a lo largo de su vida (según cómo fuera respondiendo a las progresivas reclusiones: el hogar familiar, el colegio, el cuartel, la fábrica, el teatro, la iglesia, el hospital, el manicomio, la cárcel.) Estas sociedades disciplinares, que alcanzaron su apogeo en el siglo XX, fueron sustituyendo, desde el siglo XIX, a las llamadas “Sociedades de soberanía”, gracias a la explosión de tecnologías de la información.

Con el tiempo, esos centros de encierro que constituyeron el núcleo de las sociedades disciplinares fueron entrando en crisis. Dichas instituciones ya no se adecuaban a la sociedad postmoderna del presente: estaban dejando su lugar a nuevas fuerzas, a nuevos sistemas de dominación, dando paso a las llamadas “Sociedades de control”. Estas sociedades tienen la característica de generar sistemas de dominación que son omnipresentes en la vida del individuo. Ahora, una red de dispositivos de auto-monitoreo atraviesa el hogar, la

escuela, la calle, la oficina, el aeropuerto, etc., borrando los límites entre la autonomía personal y el mando heterónomo.

En las Sociedades de control, estas redes le han abierto las puertas a un solo modelo, que Deleuze llama “la empresa”: una entidad etérea, postmoderna, no corpórea y omnipresente. No es una institución autónoma en la que se entraba, en cierto momento de la vida, y de la que luego se salía. No, el modelo de la empresa posmoderna es una institución de auto-vigilancia, permanente e invisible. De esta manera, el modelo de “la empresa” impone, en la conciencia de los individuos, un ideal de rendimiento que, por un lado, potencia el egotismo y, por el otro, genera divisiones que imposibilitan la acción colectiva (a la manera de las sociedades disciplinares). Este abandono de las instituciones modernas, por la forma postmoderna de “la empresa”, acarrea evidentemente una nueva crisis social, debido a las complejidades de la transición. Sin embargo, poco a poco se ha ido imponiendo este sistema de Sociedad del control, puesto que ya se ha diluido la oposición individuo-multitud: los primeros (los individuos) han devenido “dividuales”, según sostiene Deleuze, y la multitud se ha transformado en mera información virtual, en conjuntos numéricos para el mercado global: *Big-data*. Por esta razón, las sociedades de control, durante la posmodernidad, vienen conjugadas con una profunda transformación del capitalismo, donde lo que prima es la información (virtualidad) y la transubstanciación del individuo en su avatar virtual.

Según Deleuze, esto que se ha llamado “crisis de las instituciones” es, en realidad, la instalación progresiva de un nuevo régimen de dominación: un régimen en el que el modelo empresarial ha logrado introducirse en la escolaridad, en la familia, en toda la sociedad. Se trata de lo que más recientemente, desde otras tradiciones académicas, tanto el filósofo de Harvard Michael Sandel (2013) como el sociólogo catalán Manuel Castells (1998) denominan “Sociedad de mercados y “Sociedad Red”, donde todo se vende y se compra al punto de generar una “profunda frustración con la democracia”.

¿Cómo se logra este descomunal control social? Siguiendo a Deleuze, a partir de la aplicación de originales técnicas de *marketing* empresarial, se ha generalizado una sofisticada forma de socialización: la *auto-vigilancia* como forma de control sutil y permanente de los individuos en la posmodernidad. Del encierro físico, característico de las sociedades disciplinares, se ha pasado a la auto-reclusión virtual, desde el momento en que vivimos atados a gigantescas redes de información, gestionadas por los clásicos constreñimientos del poder/*Potestas* sobre nuestro entorno material y político.

El individuo queda así encadenado a las redes corporativas del capitalismo global y a su economía de servicios informatizados, mediante la monopolización de cierta información. Como sostiene Deleuze, la producción industrial (característica del capitalismo de las Sociedades disciplinares) ha sido relegada a la periferia mundial; mientras que, en los países desarrollados, en el centro del capitalismo, lo principal es la venta de servicios informatizados: desde la compra de títulos valores hasta el monitoreo remoto del estado de salud, pasando por la vigilancia a distancia del hogar, de los miembros de la familia y de la comunidad de “amigos” -desde el sitio (que también puede ser virtual) de trabajo, educación o esparcimiento en que se esté-. En el capitalismo de las Sociedades de control, los ciudadanos son dominados por aquella información que las grandes corporaciones y agencias gubernamentales recogen, analizan y distribuyen: información que es producida por los mismos ciudadanos.

El aporte de Deleuze resulta sumamente esclarecedor desde el concepto de la Opacidad del Poder/*Potentia*. Esta Opacidad es bastante comprensible y hasta encomiable, si se tiene en cuenta que inaugura nuevas potencialidades de emancipación -ya sea del panóptico creado y universalizado por el capitalismo demo-liberal y sus instituciones: la familia patriarcal, la cual muchas veces resulta opresora; o el sistema educativo, el cual, con su crisis, podría acarrear el derrumbe de sus dogmas meritocrático-racistas y de sus métodos

colonialistas de enseñanza, dando paso a una mayor libertad de pensamiento, al conocimiento diverso, etcétera-. Sin embargo, la Opacidad del Poder/*Potestas*, reforzada por esta modalidad del SVI, entraña un nuevo sistema de dominación en las Sociedades de control. Esta no hace menos que mantener lo que se ha visto durante toda la historia moderna: la distinción entre sujetos sometidos y sujetos dominantes. Lo nuevo, entonces, está en la manera de dominación que, aunque pueda estar matizada con nuevas libertades emancipadoras (como “el derecho a estar solo”), termina por ser igual o incluso peor que las sociedades disciplinares.

En las Sociedades de control, el control ha pasado de las instituciones físicas a las instituciones semióticas de poder invisible, entidades incorpóreas que moran en nuestras mentes. La vigilancia es asumida por aquellas a una escala mucho mayor y de manera invisible. Esto quizá tenga que ver con algo muy importante: la masificación de la alfabetización y la intrusiva omnipresencia de las redes de información.

En las Sociedades de control, la dominación se puede ejercer registrando y monitoreando nuestros actos de habla, sin necesidad de instituciones físicas de encierro. Las Sociedades de control se convierten, así, en el medio de dominación más sutil: el mental. Se trata del dominio de la Intencionalidad. Desde cada bit de información que consumimos llegan atisbos de realidades fragmentadas, paquetes ideológicos y, lógicamente, con sus intereses ocultos, intereses del Poder dominante (*Potestas*). Los individuos ya no pueden oponerse a esta *Potestas*, de la misma forma en que se le oponían a las entidades físicas de vigilancia. De ahí se sigue, como dice Deleuze, la pérdida de eficacia de la lucha contra-hegemónica clásica. La sociedad posmoderna del simulacro de la libertad y del control subyacente solo se la puede combatir mediante tácticas nuevas: por medio de las técnicas semióticas como el ‘Hacktivismo’.

Esto dota de nuevo sentido a la noción gramsciana de contra-hegemonía: la organización de resistencias contra este sistema opresor

postmoderno debe intentar crear nuevas contra-hegemonías. ¿Y qué otra manera de hacerlo sino mediante, por ejemplo, la inversión del panóptico, con la introducción de un tercer Principio de Justicia que pueda transparentar la opacidad del Poder en tanto *Potestas*? En ese sentido, hacktivistas como Julian Assange, Chelsea Manning, o Sara Harrison de *WikiLeaks*; Glenn Greenwald y Laura Poitras de *The Intercept*; Thierry Meyssan de *Red Voltaire*; o el célebre ex contratista de la NSA, Edward Snowden, entre otros, fungen como los nuevos profetas de esta contra-hegemonía.

El aporte de Deleuze es sumamente acertado, en la medida en que presenta al capitalismo actual, el de las Sociedades de control, como un capitalismo de la información. En el capitalismo de las Sociedades de Control, la mercancía virtual por excelencia es la información, la cual completa y le da significado -cuando no es que sustituye plenamente- al objeto real. La nueva Sociedad de control, en este sentido, ha logrado trasladar la matriz de la competencia empresarial a una competencia entre los propios individuos: ya sea en el trabajo o en cualquier otro ámbito de la vida, para convertir a los individuos en seres “dividuales” -tal como lo expresa Deleuze-. Paralelo a esto, el control pasa a estar conformado por información virtual. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la capacidad de endeudamiento, que le permite al agente individual o colectivo consumir o invertir; pero que, a la vez, lo encadena a un sistema parasitario y automatizado: la *financiarización* -del que no se puede salir, si se quiere funcionar adecuadamente en la sociedad de mercados-. (Como veremos en el capítulo 4).

Salvando las diferencias, la Sociedad de control fue anticipada en un libro que quizás Félix Guattari debió leer: “Ubik”, del gran Phillip K. Dick, magistral narrador de las distopías de la posmodernidad. La analogía es sencilla. En la sociedad del futuro de Ubik, cada persona debe insertar monedas en máquinas que controlan cada aspecto de su vida (como la puerta para entrar al baño o salir de la casa, el uso de la cocina o de la electricidad, etc.) El dinero abre,

literalmente, las puertas, por lo que se crea la necesidad, radicalmente imperiosa, de poseerlo, de someterse al sistema para conseguirlo. El dominio, tanto en “Ubik” como en las Sociedades de control, se asocia con la virtualidad del medio de cambio, ya sea con tarjetas de crédito, para comprar artefactos de necesidades creadas, o para poder ir, aunque sea una sola vez, al baño.

La encriptación, en tiempos de la posmodernidad, parece caracterizarse -como se mencionaba antes- por esa entidad semiótica y fluida que Deleuze ha llamado “la empresa”. Esta controla a los clientes internos y externos, mediante sistemas y procesos regidos por contraseñas (“llaves”), cuyo dominio no está solo en la mente del cliente.

Una contraseña o clave es una forma de autenticación que utiliza información reservada, para controlar el acceso hacia algún recurso. La contraseña debe mantenerse en secreto, ante aquellos a quienes no se les permite saber cierto contenido clasificado. Se les solicita una clave a quienes desean conocer la información guardada: el acceso a ésta se concede o se niega, dependiendo de si poseen o no la contraseña.

Diversas modalidades de contraseñas han sido masificadas por el mercado, para expandir el poder del sistema bancario, comercial y profesional. Las llaves y demás contraseñas -si bien tienen efectos protectores de una justa Opacidad o intimidad de la *Potentia* humana- al mismo tiempo encubren y protegen, por su configuración “empresarial” (en el sentido de Deleuze), las injustas asimetrías en la distribución de los recursos, que permiten el mal funcionamiento de ésta. Debemos, pues, diferenciar una protección constitucional a la intimidad u Opacidad del Poder/*Potentia* de los efectos perniciosos de la Opacidad del Poder/*Potestas*.

¿Cuáles son esos efectos perniciosos? Básicamente, se trata de la instalación, en el corazón de la democracia liberal, tanto del panóptico foucaultiano como de la Sociedad del control deleuziana y del Estado de excepción permanente (en el sentido de Agamben).

Estos tres esquemas están reunidos en un dispositivo que hemos denominado “Encriptación del Poder” (*Potestas*), el cuál torna a la democracia liberal en un mero “simulacro” de la demo-kratía (Méndez y Sanín, 2012). Este “simulacro” frustra una y otra vez la realización de los propósitos de la Justicia como equidad y de proyectos similares.

En la siguiente sección, una incursión por los aspectos centrales de la Teoría Crítica Constitucional –en adelante, TCC– (Sanín, 2014) justificará, con mayor detalle, las anteriores afirmaciones del enfoque de la encriptación.

3.2.2 El SVI y la Encriptación de la *Potestas*.

El propósito de esta sección es explicar la conexión entre el Segundo velo de ignorancia y la ‘Encriptación del poder’ (*Potestas*). Como mostramos en Méndez y Sanín

[L]a encriptación del poder es una categoría concebida para analizar, desde múltiples ámbitos: geopolítico, jurídico, económico-político, filosófico y analítico, las nuevas formas de la dominación política y su función legitimadora de los dispositivos del poder [*potestas*] local y global. (Méndez y Sanín, 2012: 97)

La Encriptación de la *Potestas* implica 1) un expansivo enmarañamiento del lenguaje con el que interpretamos la realidad; 2) el monopolio del sentido de dicha realidad como una forma de capital, exclusivo del liderazgo intelectual y moral de la sociedad (i. e. los expertos); 3) el desplazamiento de la toma de decisiones hacia ámbitos poco transparentes, en donde muchas veces las disposiciones son justificadas falazmente.

El marco teórico del concepto de Encriptación de la *Potestas* es la TCC: un enfoque desde el cual se cuestiona la idea misma de constitución política y su capacidad de equilibrar, con igual justicia, el Poder del Estado-nación y el sistema internacional. El propósito de la TCC es realizar no solo una demolición interna del constitucionalismo

y del Derecho: es, además, un ataque conceptual externo -i. e. filosófico-político- al sistema como un todo. Desde sus ambiciosos y precisos términos, se pueden estudiar las consecuencias últimas de la *Potestas* sobre la vida y la sociedad. De esta forma, se revelan más ampliamente las contradicciones internas de la democracia liberal. En dicho marco, se ponen en duda las capacidades del Derecho, del constitucionalismo y de los dispositivos fundamentales del liberalismo político, para conducir a la comunidad política hacia una sociedad justa. Dada la novedad de este enfoque, vale la pena citar aquí, *in extenso*, las palabras de su principal exponente:

Las constituciones liberales son el epicentro del exterminio democrático, el dogma escolástico reinventado en la ciencia (del derecho, del estado), y el simulacro de un sistema jurídico que oculta y habilita la depredación capitalista y la globalización de relaciones de dominio coloniales. El evangelio jurídico liberal, depende de la separación severa del pueblo entre incluidos y excluidos, depende de elevar particulares fraudulentos a verdades universales (derechos humanos), depende del colapso teológico del poder constituyente en el poder constituido y especialmente de reconstrucciones continuas del espacio y el tiempo para poder expulsar legalmente territorios y comunes a un permanente estado de excepción. De lo que se trata entonces es de deconstruir el nicho dogmático de las constituciones, revertir sus ondas expansivas y proponer una nueva teoría de la constitución. Es aquí donde el libro se parte en dos, si la primera parte desencripa el simulacro liberal, la última demuestra la verdad universal que le sigue: la democracia (radical) es el único espacio legítimo de lo político y así el orden ontológico del mundo. Para llegar a tal conclusión construyo un nuevo método dialéctico que, al descubrir el corazón ontológico de la democracia, evidencia que esta no es un proceso, una mera forma de gobierno o la regla de las mayorías, sino la acción universal que deroga el simulacro liberal y que concreta el "ser común de la diferencia". En últimas, la democracia es la mediación y la síntesis dialéctica que rescinde todo poder como dominación y emerge como el principio constituyente de toda organización del ser. (Sanín, 2014, contraportada)

Con la encriptación queremos decir que desde la antigua polis hasta el contemporáneo Imperio del capital, la Capacidad 10 de la lista de Nussbaum, -i. e. control del entorno material y político-, ha quedado comprimida por medio de lenguajes tecno-jurídicos. Ese es el

ámbito de la Encriptación del Poder/*Potestas*. Con esta categoría se quiere examinar el trasfondo del colapso de la *Potentia* en *Potestas*: un hecho institucional que ya estaba presente, desde lo teórico, en los clásicos de la filosofía política (comenzando por los “Diálogos” de Platón). Allí, la antigua disputa –acerca de cuáles son las condiciones para ser un actor político- inaugura el relato occidental del trastorno de la *Potentia* y su colapso en *Potestas*.

Para Protágoras la sociedad política es impensable, si la virtud cívica no es una cualidad universal. El mero hecho de pertenecer a la comunidad política, es decir, estar en común, es el único requisito para participar de la política. En otras palabras, afirma la democracia como esencia de la política. De otro lado, Platón despliega el espíritu de la aristocracia que será ensamblado después por el liberalismo para disfrazarse de democracia. Para Platón, sólo pueden participar de la política quienes tengan la virtud para hacerlo. Lo que entiende por virtud es el acceso privilegiado al conocimiento de las verdades universales más nobles, éste acceso privilegiado está determinado por la posición de las personas dentro de la comunidad, así, quienes se dedican al trabajo físico no tienen el tiempo ni la disposición para dedicarse a la nobleza de las ideas y deben ser vetados para su intervención en la política. (Méndez y Sanín, 2012: 114)

Con la decisión excluyente de Platón -y sus continuadores- la filosofía práctica eleva la política a la altura de la *episteme*, separándola de la *doxa*, de la opinión común. Paulatinamente, el conocimiento y el ejercicio de la política es encriptado y se transforma en ciencia (del Derecho, del Estado).

Para el autor de “La República” y “Las Leyes” la política debe obedecer a la especialización y al saber experto y debe estar vaciada de las intervenciones de quienes no compartan estos rasgos, estar atado a una dependencia material inhabilita completamente para el arte de la política. (Méndez y Sanín, 2012: 115)

Con la Encriptación de la política, se va tejiendo una cultura donde el lenguaje, interpretante de la realidad, se enmaraña progresivamente, tornándose en algo extraño. Solo los expertos en los *Arcana imperii* podrán interpretar “correctamente” la realidad. Aquellos quedan legitimados para definir el conflicto, entre adversarios, sobre los medios y fines colectivos. Los expertos definen,

entonces, los alcances de “lo político”, delimitando, de paso, el ámbito de “lo real”. Lo que queda fuera de lo político y de lo real queda suspendido en el invisible “no-ser” de los expertos.

Está claro que la especialización, derivada de la división técnica del trabajo, es un proceso continuo y conexo al desarrollo de la comunidad política. El médico que vela por la salud del cuerpo o el piloto que debe conducir la nave a feliz puerto deben ser expertos en sus respectivos campos. De lo contrario, la sociedad sufriría un daño terrible y evitable. Sin embargo, ¿la “nave” del Estado también debe ser “pilotada” por expertos? ¿No es esta una analogía errada que entronizó Platón en sus “Diálogos”?

La elevación del lenguaje, medio para acceder a la realidad, a los dominios clausurados de los expertos tiene su sello en la (posiblemente) apócrifa sentencia, atribuida –según la tradición- al frontispicio de la Academia de Platón:

Ἀγεωμέτρητος μηδείς εἰσίτω

(“Quién ignore la geometría no entre aquí”)

Con el tiempo, dichos expertos fungieron como líderes intelectuales y morales de la sociedad. Eventualmente, trabajaron en los altos cargos del Estado, definiendo las relaciones entre sociedad política y sociedad civil. Y éste, progresivamente, se convirtió en su morada. Ellos, los expertos, abortaron la democracia. El Estado, concebido como producto de la disputa entre fuerzas sociales por el Poder/*Potestas*, cancela la democracia -entendida como el pleno auto-gobierno de la *Potentia* o “Poder popular”- (por medio de sus representantes).

La caracterización sintético-relacional del Estado (como sociedad política + sociedad civil) tiene su origen en la obra de Karl Marx. En sus escritos, se demuestra que el capital es una relación social que configura el sistema de propiedad (y de carencia de la propiedad), como una clara relación de Poder/*Potestas*. Luego, durante el siglo XX, Antonio Gramsci y Nikos Poulantzas conciben al

Estado como una relación social compleja, entre estructuras y agencias. Más recientemente, en el siglo XXI, Robert Jessop (2008) identificó la “Selectividad estratégica”: quizá la interacción más importante de dicha complejidad.

En periodos de reestructuración social importante, se produce una intersección de diferentes relatos económicos, políticos y socioculturales que tratan de dar sentido a los problemas de cada momento, construyéndolos en términos de sus fracasos pasados y de sus posibilidades futuras. Las diferentes fuerzas sociales en el terreno público y en el terreno privado proponen nuevas visiones, proyectos, programas y políticas públicas [...] La plausibilidad de los relatos en competencia también queda configurada por las desviaciones estructurales y el funcionamiento estratégicamente selectivo de los diferentes aparatos públicos y privados de la dominación [potestas] económica, política e ideológica. Los relatos no compiten por la influencia en un terreno de juego igualitario, sino que se ven sometidos a las selectividades discursivas y estructurales y a la necesidad de establecer algún tipo de resonancia con los relatos personales. (Jessop, 2008: 111-113)

El Poder/*Potestas* se aloja, así, en las organizaciones e instituciones del Estado integral. Posteriormente, aquel selecciona determinadas interpretaciones de la realidad, en las que se fundarán los “nuevos proyectos, programas, visiones y políticas públicas”. Sobre ellas se reconstruirá, precisamente, el Estado. Con la expansión de estas “selectividades discursivas y estructurales”, el autogobierno va quedando marginado en la democracia liberal. La clásica división de la filosofía, que separa el saber entre *doxa* y *episteme*, engendra dicha exclusión, al legitimar una clasificación de las personas que encaja muy bien con la perenne división burocrática entre mando y obediencia. Se obedece al experto y éste manda, no pocas veces, con violencia (Meiksins-Wood, 2000: 211-276).

Con esa operación de la filosofía y la política, el lenguaje de interpretación de la realidad se convierte, progresivamente, en un bien escaso, enrarecido y monopolizado por unos pocos. Solo unos cuantos iniciados en los *Arcana imperii* -los expertos- quedan legitimados para realizar las lecturas pertinentes a los hechos, conduciendo, así, la nave

del estado. Al quedar encriptado el lenguaje, las «dimensiones del poder» (en el sentido de Lukes, 2007) quedan veladas en lo que arriba se definió como un SVI.

Con la encriptación del lenguaje tecno-legal y, por ende, de los procedimientos, protocolos y las decisiones, las manifestaciones sensibles del poder se vuelven ilegibles y con ellas el poder como fenómeno se torna indescifrable para todo aquel que no comparta el conocimiento preciso del lenguaje y las claves con las cuales se encriptó. Así, la encriptación depende de la existencia de un grupo que tiene acceso a las fórmulas con las cuales se encripta y de otro grupo que las desconoce por completo. (Méndez y Sanín, 2012: 111)

Lo que tenemos en el Estado democrático-liberal es el desarrollo de un criterio de transparencia, en conformidad con la dinámica del Poder/*Potestas* y evidenciado en las célebres variedades o dimensiones del *Accountability* (Méndez, 2007a; 2007b). No obstante, en lo sustancial, se trata de una mera formalidad conllevada al fracaso, debido a la Encriptación y al auge explosivo del secretismo y, por tanto, al incremento, en palabras de Onora O'Neill, de la “desconfiabilidad” en el Poder/*Potestas*.

El primer requisito de cualquier comunicación es que sea capaz de alcanzar a su público... la accesibilidad es por lo tanto el estándar más elemental de los actos de comunicación, y es más básico y específico que los estándares epistémicos o éticos en cuanto a la relevancia de cualquier clase de acción comunicativa. (O'Neill, 2009: 175)

De esta manera, una de las consecuencias más reiteradas de la Encriptación es haber logrado el acatamiento a decisiones políticas que no son meramente técnicas -es decir, provenientes de una neutral aplicación de los métodos científicos-; sino sustancial y disimuladamente ideológicas, como si solo fueran disposiciones eficientes y equitativas. Las decisiones del Poder/*Potestas* se socializan como si de un producto científico se tratara, lo que entraña una tenaz imposición ideológica. Una decisión política tomada por el Poder supremo no admite alternativa racional aceptable. Es el tristemente famoso eslogan de Margaret Thatcher: *There is no alternative*.

196-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad

Lo que se logra no es solo blindar la decisión y extraerla del léxico y las prácticas políticas, sino que es la forma por antonomasia de legitimar la privatización de la política y el derecho. (Méndez y Sanín, 2012: 112)

Con la Encriptación, la política se cristaliza en juegos de lenguaje, en los que sus actos son, *prima facie*, visibles. Empero, su verdadera comprensión queda oculta tras una forma o construcción semántica incomprensible y, por lo tanto, sustraída a la crítica popular. Un ejemplo de ello es la confusión entre “Poder popular” y “Populismo”, dentro de un contexto democrático:

¿Lo popular es populismo? Un caricaturista brasileiro ha dado con la mejor definición contemporánea del término. Dos políticos aparecen en una tarima. Uno de ellos reparte pan entre las masas reunidas en la plaza. El otro le pregunta: “Si das pan, ¿dónde está el circo?” El primero le contesta: “En el concepto de populismo”. Dicho concepto se usa hoy para evocar en nuestras mentes aquella imagen de la noche en que todos los gatos son negros. Es una confusión que busca sustituir la política por el odio al vecino, más bajo que nosotros y que supuestamente no trabaja, es perezoso, presa fácil del fanatismo, o de una cultura menos desarrollada. Busca reactivar el conflicto latente entre los ya establecidos, sin importar cuan precaria sea su situación en el establecimiento, y los marginales. De allí que quienes usan este concepto [de populismo] apelen siempre al centro y la clase media, y a un racismo de baja intensidad que enfatiza los valores homogéneos de nuestra sociedad [...] En Asamblea cada uno es responsable por lo que dice y decide frente a los demás. Tal es la razón de ser popular de la democracia. Lo popular no es populismo. (Oscar Guardiola-Rivera, 2014)

Del anterior proceso se desprende la segunda implicación de la Encriptación: el sentido de la realidad es monopolizado. La Encriptación también repercute en la formación de la Intencionalidad colectiva de las principales instituciones y organizaciones de la sociedad, dejándola anclada en la Hegemonía de un momento histórico determinado. Por su parte, ésta se nutre, según Antonio Gramsci, del consentimiento ideológico del sometido a la *Potestas*.

La primera implicación de la Encriptación -el expansivo enmarañamiento del lenguaje con el que interpretamos la realidad- produce así la farsa de que sólo un monopolio de expertos, el

197 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

«liderazgo intelectual y moral» de la sociedad, puede entender el sentido de los problemas más agudos que nos aprisionan: asuntos que solo ellos pueden resolver adecuadamente. Con la Encriptación se hace posible la “fabricación del consenso” (Chomsky y Herman, 1988), con la cual el grupo social privilegiado -la elite del Poder- cierra el candado y se guarda la llave de la supremacía.

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos: como «dominación» y como «liderazgo intelectual y moral». (Gramsci, 1971: 57)

Como acertadamente señaló Gramsci, en el Estado integral hay situaciones en las que es difícil ejercer la función hegemónica, resultando sumamente arriesgado el uso de la fuerza. Dichas situaciones suponen una “reformulación de la concepción de Poder, acuñada por Maquiavelo, como combinación de consentimiento y coerción” (Arrighi, 1999: 43). En otras palabras, Gramsci descubrió una zona gris que amplía la definición maquiavélica de Poder.

Entre el consentimiento y la fuerza encontramos la corrupción/fraude (que son características de ciertas situaciones en las que es difícil ejercer la función hegemónica y resulta arriesgado el uso de la fuerza). Consisten en procurar la desmoralización y parálisis del antagonista (o antagonistas) comprando a sus líderes, bien soterradamente, bien, en caso de peligro inminente, abiertamente, con el fin de sembrar el desorden y provocar la confusión entre sus filas. (Gramsci, 1971: 80)

Aquí surge una cuestión fundamental para la Encriptación del Poder: deducir y reintegrar por una vía alterna algunos aspectos novedosos de la fragmentada conceptualización gramsciana de Hegemonía. Desde la Encriptación del poder, se puede deducir la existencia de dicho fenómeno llamado “Hegemonía”.

Gramsci dice que la clase dominante puede ejercer la supremacía no solo por medio de la fuerza o la coacción; sino también como “liderazgo intelectual y moral” -incluso comprando “soterradamente a los líderes antagonistas” para “desordenar y confundir sus filas”-. Su críptica afirmación puede interpretarse a la luz de la segunda implicación de la Encriptación, como la capacidad

del grupo político hegemónico de monopolizar el sentido de la realidad.

Cuando los expertos, los líderes y los miembros de los grupos antagonistas (subalternos o no) piensan y expresan los conflictos políticos, con frecuencia caen en la trampa de usar falsos «universales» -por ejemplo, los Derechos humanos (Douzinas, 2008; Sanín, 2014: 63)-. Y así, la fabricación de consensos se facilita enormemente, incluso sin haber empleado “la corrupción o el fraude”. Lo anterior es develado, por una vía alterna, gracias a la segunda implicación de la Encriptación.

Corromper el liderazgo intelectual y moral (y a sus antagonistas) es más fácil si, previamente, sus intereses y valores se encuentran alineados, en sus mentes y corazones, con los de la clase dominante. Igualmente, el camino hacia la negociación y al acuerdo, en la “guerra de posiciones y/o movimientos”, quedará allanado, si las partes del conflicto deliberan desde presuntos términos universales. En ese sentido, los modelos liberales de democracia deliberativa (de Habermas y de Rawls) también coadyuvan a la Encriptación en su segunda implicación.

Cuando la encriptación altera las representaciones lingüísticas de los mensajes, sustituyendo unos símbolos por otros y transformando permanentemente los significantes a partir de la encriptación de los significados, lo que se altera finalmente es la realidad misma. Es aquí donde la sujeción al poder encarnado en la encriptación se hace absoluto y cuando el nivel de (des)empoderamiento popular tiene un efecto desastroso: al no poder saber lo que ellos saben, solo ellos pueden salvarnos. La paradoja, claro está, yace en el hecho que la construcción de lo que percibimos como realidades complejas o traumáticas es creada precisamente por la encriptación del lenguaje. (Méndez y Sanín, 2012: 112-113)

De esta manera, la Encriptación y la coronación del “saber válido” -el que provee las claves de la Encriptación, el que decide cuál es la verdad universal-, arrebató el sentido de la realidad al ciudadano común, con lo cual obstaculiza el triunfo de la democracia como

Poder popular. En dicha (in)justicia de saberes, la comunidad política está obligada a vivir en la “prisión” del saber hegemónico: a vivir solamente a partir de las posibilidades que ese saber permite, al ser socializado por los gigantescos conglomerados mediáticos y educativos. Esa es la esencia de la matriz postcolonial que observamos en Méndez y Sanín, (2015) desde la que se oprime a los pueblos, tanto en el “norte” hegemónico como en los “sures” subalternos (Cfr., Méndez, 2008).

La matriz postcolonial es una construcción geopolítica de los agentes del grupo social hegemónico y que algunos neo-gramscianos denominan “clase transnacional” (Kees van der Pijl, 1998). Ellos actúan como los intelectuales orgánicos de Gramsci; pero a escala mundial. Se desempeñan por medio de instituciones y organizaciones, tan antiguas como la iglesia católica y las aún vigentes monarquías europeas; o tan recientes como las que conforman el *Imperio del Capital*. Ejemplo de estas últimas son: el grupo *Rodhes-Milner*, el grupo *Carlyle*, el grupo PIMCO (*Pacific Investment Management Company*), la Mesa Redonda Europea de Industriales (ERT), la *Business-Europe*, el *Institute of International Finance* (IIF) o el mayor banco en la sombra del mundo, el *BlackRock*, etcétera (Cfr., Susan George, 2015)

Debido a que, en las más altas instancias del Estado, se ha generalizado la práctica de las “puertas giratorias”, la clase transnacional también opera en los directorios de las más importantes organizaciones públicas de ámbito global: el Banco Central Europeo (BCE); la FED (denominación informal del banco central de EEUU); el Club de París; la Organización Mundial del Comercio (OMC); la Comisión Europea (CE); la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN); el Banco de Pagos Internacionales (BIS); el Fondo Monetario Internacional (FMI); etcétera. Estas redes de poder tienen las siguientes funciones: (a) influir, (b) conformar y, llegado el caso, (c) corromper el «liderazgo intelectual y moral» de los pueblos. Así es como la clase transnacional, involucrada en los asuntos públicos,

reproduce la Hegemonía, haciendo pasar las actuaciones de la élite política y corporativa global como si fueran en beneficio de los intereses de la humanidad. No se trata de “teorías de la conspiración” o “complotismo”; sino de planificación corporativa global, como lo demuestran Carroll y Sapinsky (2010), Susan George (2015), o Kees van der Pijl (2005).

En otras palabras: el proceso de arrebatamiento del sentido de la realidad -contra el ciudadano común- tiene lugar de forma gradual, cuando se les impide a los pueblos afectados, por medio de la Hegemonía, la toma de conciencia de sus verdaderos intereses (en el sentido de Lukes, 2007: 178). Es desde ese momento cuando el mismo sujeto político consiente en ser degradado al estatus de un mero medio, para el provecho de la clase transnacional.

Un mundo donde las grandes corporaciones deshacen el derecho nacional e internacional desbordados hacia la implantación total y sin concesiones de la libertad de mercado que implica una división del mundo entre una capa delgada, hedonista y superficial, al modo de las distopías de Orwell, Dick, Huxley o Queaneu, los “alpha” resguardados en paraísos sellados, inmunes e indiferentes. Adherida a ella, bajo las cuerdas del titiritero del deseo una clase media parasitaria del poder, allí donde la ideología vuela libremente, que produce riqueza como masa atónita, como artefacto de reproducción de fanatismos y violencias en su color más atroz, que vota, que paga hipotecas. Una clase que lo único que quiere es prolongar el deleite de su propia servidumbre, que discurre públicamente sin pensar y que sabe muy bien que si despierta de este letargo quizás no tolere la aberración que ella misma ha posibilitado. Y al final del corredor de la humanidad, los “no-seres”, una capa gruesa en el fondo de los mundos reales, privada de todo, encerrada en un inmenso “*sweatshop*”; los desmembrados, los desterrados de la tierra, los sin nombre, la mayoría del mundo, los nómadas de la eternidad, el lugar innombrable y monstruoso de cuya miseria depende el triunfo del capitalismo. (Sanín, 2014: 16-17)

El ingrediente esencial de la Encriptación se centra así en la dominación ideológica y de los saberes de las clases medias, adheridas a la élite mundial. Esta hegemonía es factible en el marco de una mono-cultura atlantista, de un mono-saber válido, derivado del conocimiento dominante de sus élites, llámese como se llame:

201 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

“cientificismo occidental”, “pensamiento eurocéntrico”, “nortecéntrico”, “hegemónico”, etc. Dicho de otra manera

La encriptación no es solo una sofisticación esotérica del lenguaje político y jurídico que depende del dominio sobre la cultura y las claves de la misma por parte de un minúsculo grupo de iniciados. La encriptación crea zonas rígidas de exclusión política y social a partir de la privatización de la cultura. El uso abusivo de la ciencia como máscara de la ideología y la impostación de la objetividad como santuario de los intereses privados es el fundamento de una epistemología que sirve como instrumento primario de opresión. Al convertir lenguajes (y realidades) convencionales en lenguajes complejos se crea la barrera prohibitiva del conocimiento y con ella un embudo social para el acceso al mismo. La alta formalización de los lenguajes permite la retención del poder por parte de una sola clase social. (Méndez y Sanín, 2012: 113)

El conocimiento se transforma en capital y es puesto en venta. Un bien que es abundante, lo político concebido como ser y estar en común, se hace escaso. Solo unos pocos lo pueden adquirir, ordenar y administrar. Ahí es donde, precisamente, se arrebató el sentido de la realidad a la ciudadanía común, pues el éxito de la encriptación, como fórmula de mistificación del Poder/*Potestas* y como receta de exclusión social

[...] se apoya en la idea de que quien pueda acceder al conocimiento, es decir comprarlo, adquiere no sólo los mapas del lenguaje y de sus usos, sino también el deber sagrado y rigurosamente vigilado de defender su encriptación. (Méndez y Sanín, 2012: 113)

Lo que emerge de las dos implicaciones de la encriptación, tratadas hasta aquí, son la tecnocracia y meritocracia como nuevas formas de exclusión social, -tal y como se muestra en los trabajos sobre la matriz postcolonial, hechos por Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992: 29)-. La clave de la moderna exclusión social siempre ha tenido una estrecha relación con la clásica división técnica y social del trabajo y su reflejo en el sur global: desde la esclavitud de los pueblos africanos y el genocidio de los pueblos originarios de América y Oceanía, hasta la actual situación de sobre-explotación de la mano de obra barata de los trabajadores e inmigrantes, de los países

emergentes del Asia Suroriental, del subcontinente Indio, de África y de América del Sur. Ese proceso que tantas voces denominan “modernización” y “desarrollo”.

Sin embargo, la etapa final de la exclusión es la meritocracia misma, agazapada en la supuesta neutralidad universalista del conocimiento académico, y administrada, cada vez más, de forma empresarial (en el sentido de Deleuze). La meritocracia se legitima falazmente con pruebas estandarizadas de acceso diferencial y competitivo a los principales centros educativos: pruebas que camuflan el racismo y entronizan la división social entre “ganadores” y “perdedores”.

[Así], dada la jerarquización étnica, los sistemas de examinación favorecen inevitablemente y de manera desproporcionada a los estratos sociales más altos. El plus es que los sistemas meritocráticos favorecen actitudes racistas sin necesidad de verbalizarlas. Aquel grupo cuyo desempeño sea más pobre lo será por su inferioridad racial y la evidencia, como es estadística, es entendida entonces como científica. (Quijano y Wallerstein, 1992: 28)

¿Cómo se reproduce y expande la encriptación? Según Méndez y Sanín (2012), quien quiera ser iniciado, dentro de un paradigma de la ciencia normal, y acreditado como un profesional (o experto), no sólo debe comprar el conocimiento en sus respectivos mercados. También debe someterse a

- 1) complejos ritos sociales de iniciación en una rígida relación maestro-alumno y su densa institucionalización del conocimiento;
- 2) usar la gramática que identifica a la comunidad de iniciados;
- 3) compartir con la comunidad de iniciados los elementos y el lenguaje que constituyen el paradigma y por consiguiente lo que instituye los métodos paradigmáticos de encriptación y;
- 4) un deber sagrado (que de incumplirse implica la expulsión del iniciado de la comunidad) de rechazar los intentos de des-encriptación. (Méndez y Sanín, 2012: 114)

El quid de la ‘Encriptación del poder’ se completa así en su tercera implicación: la Encriptación de las actuaciones del

Poder/*Potestas*. Cada vez más, se constata que las decisiones políticas sobre los asuntos más delicados son tomadas en «consejos nocturnos» poco transparentes. Cuando eventualmente se «filtran» sus consecuencias directas y colaterales, éstas son justificadas con argumentos tendenciosos o intrascendentes, evitando así las afirmaciones claras o enunciativas y recurriendo a un sinfín de tácticas narrativas dilatorias, distractoras, dignas de la *neolengua* orwelliana, (o se echa mano al recurso de la simple y llana «mentira noble» que defendiera Platón en el libro V de la “La República”).

Un ejemplo de lo anterior. Cuando la prensa filtró, a la opinión pública, el secreto de que miembros de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) torturaban personas señaladas como enemigos de EEUU -un hecho reiteradamente negado por las autoridades-, la Oficina de Asesoría Legal a la Casa Blanca procedió a encriptar dichas actuaciones inmorales e ilegales, denominándolas E.I.T.’s (“técnicas aumentadas de interrogación” por sus siglas en inglés). El Departamento de Justicia estadounidense defendió dichos secuestros de extranjeros, para ser torturarlos en “cárceles secretas” (*black sites*), bajo el eufemismo legal de “detenciones necesarias y extraordinarias”. Dentro de esas vergonzosas justificaciones, una de las más reprochable E.I.T.’s, la brutal sodomización de los secuestrados, fue encriptada como “rehidratación médica rectal”.

Estos ejemplos demuestran que los gobiernos democráticos occidentales han instrumentalizado, con argumentos tan infames como la doctrina del Mal menor (Ignatieff, 2004), la argucia platónica para lograr la neutralización de la democracia (si bien el recurso a la mentira en Platón, ideado para la conservación y la reproducción de la Hegemonía, es coherente con su desprecio a la democracia).

La Encriptación de las actuaciones del Poder/*Potestas* retoma y profundiza la idea del ‘Poder invisible’, que Norberto Bobbio (2003) ponía en la agenda politológica hace ya tres décadas y media, con una solicitud de investigación urgente.

204-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad

Por otra parte, no me parece que haya tenido la debida atención de los escritores políticos —como lo ameritaría— el tema sobre el cual hago esta primera investigación, del “poder invisible”. (Bobbio, 2003: 94)

Como señalaba Bobbio, el estudio sobre los secretos del Poder/*Potestas* (*arcana imperii*) posee dos referentes centrales para la teoría de la Encriptación: el fenómeno del poder oculto -o que se oculta en la sociedad civil- y el del poder que oculta o esconde sus actuaciones en la sociedad política (Bobbio, 2003: 105). Este asunto será el tema del siguiente capítulo.

El concepto de SVI, hallado en la crítica del proyecto rawlsiano de Justicia como equidad -en sus dos modalidades de Sociedades del control de la *Potentia* y de Encriptación de la *Potestas*, no solo demuestra la inestabilidad de tal modelo; también la de cualquiera que se le parezca (el de Habermas o el de Sen, por ejemplo). Esto debido a que tales proyectos no van a la raíz del problema de un sistema de Justicia: la Opacidad del poder en sus más altas esferas.

En segundo lugar, el SVI aclara el hecho social denominado por Gramsci como “Hegemonía”. (I.e. La intencionalidad colectiva del Poder/*Potestas*, el autorreconocimiento de la dominación – *Potestas*- como colectividad.)

El elemento crucial de la intencionalidad colectiva es un sentido del hacer (desear, crear, etc) algo juntos, y la intencionalidad individual que cada una de las personas tiene deriva de la intencionalidad colectiva que todos comparten. [...] Por estipulación, de aquí en adelante usaré la expresión «hecho social» para referirme a cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva. (Searle, 1997: 42-44)

En contraste, los hechos sociales son producto de la *Potentia* del demos. Pero esta *Potentia* es constreñida bajo una estructura encriptada de Poder: la *Potestas* que impide el triunfo de la *demoskratia*. Con el concepto de “Encriptación” se busca señalar que la morada oculta de la Hegemonía, su realidad objetiva y bien determinada, no es otra que la Intencionalidad colectiva de los agentes que dominan la sociedad. La Intencionalidad del Poder/*Potestas* hace

parte de aquellos hechos sociales que surgen, cuando colectividades humanas le otorgan una función de estatus a algunos aspectos de la realidad –V. gr., a los actos de habla relacionados con el Poder como dominación (*Potestas*): las leyes, las sentencias judiciales, las declaraciones públicas de los Jefes de Estado, etc.-. John Searle resalta como, a veces, la declaración de promesa impone ese estatus a ciertas expresiones: a palabras que, sin ser articuladas antes, no formulaban un compromiso exigible (Searle, 1997: 58). Por su parte, Méndez y Sanín (2012: 102) se refieren específicamente a cómo el liberalismo recurre, justamente, a la promesa fallida de inclusión, como una de las claves de la Encriptación.

Como se ve, va emergiendo más claramente la lógica triádica, entre *Potentia*, *Potestas* e Intencionalidad de la estructura del Poder, en la realidad institucional. La teoría searlina de la realidad institucional -basada en reflexiones en torno a la Intencionalidad colectiva, la función de estatus y las reglas constitutivas- es, sin duda, una contribución, desde la filosofía del lenguaje, a la ontología de la realidad social. La filosofía del lenguaje sale, entonces, al encuentro de los estudios críticos de la sociedad, del derecho y de la política.

No obstante, es importante resaltar aquí que la crucial diferenciación entre *Potentia* y *Potestas*, establecido por Spinoza y recuperado por el enfoque biopolítico, brilla por su ausencia, en la construcción de la realidad social de Searle (1997). Lo mismo sucede con las propuestas de Sen y Nussbaum. De nuevo, las dos variedades del SVI señalan, quizás por primera vez, dichas conexiones e insuficiencias.

En efecto, Searle (1997), en su teoría general de los hechos institucionales, es consciente de que el análisis del poder es una “de las cosas que andan en juego en [su] análisis” de la realidad social.

¿Y qué anda en juego? Es tentador pensar que estructuras institucionales como la propiedad y el Estado mismo se mantienen gracias a la policía armada y al poder militar del Estado, y que la aceptación de las mismas, si es necesario, se impone por la fuerza. Pero en los Estados Unidos y en otras

206-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la
Desestabilización de la "Justicia como Equidad

sociedades democráticas es al revés. El poder armado del Estado depende de la aceptación de reglas constitutivas mucho más que a la inversa. En general, las funciones de status son asuntos de poder [...] La estructura de los hechos institucionales es una estructura de relaciones de poder. [...] El poder institucional -masivo, omnidifuso y, típicamente invisible- permea hasta el último rincón, hasta la más escondida de nuestras vidas sociales y, como tal, no representa una amenaza para los valores liberales, sino que es la precondition de su existencia. (Searle, 1997: 102-112)

Ciertamente, Searle micro-fundamenta ahí, sin indicarlo, la metáfora del Centauro de Maquiavelo: las diadas del poder, el Poder como combinación de coacción y consenso. No obstante, la micro-fundamentación searleana está incompleta. La no diferenciación entre la *Potentia* y la *Potestas* y la no derivación de las consecuencias que se siguen de ella es lo que torna las aproximaciones filosófico-liberales sobre el Poder en ingenuas -incluso en provincianas, como se mostró, en Méndez y Sanín (2015) para el caso de Amartya Sen-.

Por el contrario, las dos variedades del SVI -Sociedades del control de la *Potentia* y Encriptación de la *Potestas*- completan la micro-fundamentación. Estas revelan la fórmula para disimular hechos institucionales de gran calado, al parecer invisibles en Searle o Sen, como por ejemplo: que las organizaciones e instituciones del Imperio del capital, comandado hoy en día por los Estados Unidos, son sustancial y desproporcionadamente asimétricas y antidemocráticas; aunque se presenten o se hagan pasar -*erga omnes*- como simétricas y democráticas.

Hacer descender sobre la sociedad un SVI funge como la fórmula ideal para separar los poderes económicos y extra-económicos, disimulando, con ello, los dispositivos del Imperio del capital. El SVI también sirve para separar, antagónicamente, a las mujeres de los varones. A partir de esa división patriarcal original, se han introducido exclusiones sociales entre etnias, pueblos y orientaciones de vida. Por último, el SVI es la fórmula para separar violentamente la vida humana y la no-humana, con lo cual se han generado y justificado todas las catástrofes ecológicas de origen

207 – La Opacidad del Poder y el Problema de la Estabilidad en la Justicia como Equidad.

antropogénico y que ponen la vida misma en grave peligro de extinción (Fraser, 2014).

De esta manera, el SVI, en sus dos manifestaciones aquí presentadas, garantiza la progresiva absorción de todas las formas de vida, tanto en la *polis* como en el *oikos* y la *physis*, por parte de la irresistible *Potestas* del mercado. Lo que finalmente sancionan las modalidades del SVI, como trasfondo de todo el proyecto hegemónico del liberalismo, no es, a pesar de Rawls, Habermas, Sen o Kant, la paz ni mucho menos la Justicia; sino el Imperio del capital en Estado de excepción perpetuo (Zizek, 2009a).

Capítulo Cuarto

La Injusticia manifiesta de los *Arcana Imperii*

En el capítulo anterior se mostró cómo la opacidad del Poder/*Potestas* puede desestabilizar la Justicia como equidad, al impedir que los ciudadanos, al salir de la Posición original, puedan verificar plenamente si el poder político y económico está cumpliendo con los Principios de Justicia. Como si en la Sociedad bien ordenada de Rawls -o en su mejor referente de aplicación: la democracia liberal- hubiese descendido subrepticamente -y muy a su pesar- un Segundo Velo de Ignorancia (SVI). Dicho velo torna especialmente opacas, para la comunidad política, no pocas actuaciones de los poderes encriptados (*Potestas*), tanto en el ámbito político como económico. Esto tiene un impacto trascendental para el bienestar de la sociedad, la cual debe convivir con las consecuencias de dichas actuaciones ocultas.

En este capítulo se investigará detalladamente cómo el SVI se manifiesta también y especialmente en los *Arcana imperii*, imposibilitando así la consecución de la estabilidad de la Justicia como equidad. Según Bobbio (2003: 431), fue el historiador y político romano Cayo Cornelio Tácito, al inicio de sus *Historias*, quién primero denominó '*Arcana imperii*' a los secretos del poder. El sintagma latino se puede traducir indistintamente como "gobierno

secreto” o “secretos del poder”; aunque el concepto de ‘secreto’ tiene un alcance o referente más general.

Como se mostró en el capítulo anterior, los dispositivos del SVI son manifiestamente injustos, debido a que imposibilitan la realización de la Justicia como equidad. Los ciudadanos se encuentran, así, en condiciones desventajosas, que impiden el pleno ejercicio de sus Capacidades (*Potentia*). Por tanto, ellos no pueden ejercer su capacidad de saber plenamente: desconocen si los sucesivos gobiernos de las grandes corporaciones o del Estado están aplicando, a partir de la Estructura básica de la sociedad, al menos el criterio *maximin*. Demostraremos aquí que los *Arcana imperii* llevan el SVI a alturas injustificadas, exacerbando los riesgos asociados a dicha ignorancia.

A continuación, se explicará qué es “el secreto” en general y el “gobierno secreto” o los “secretos del poder” en particular. Además, se sostendrá que, en las democracias liberales, los *Arcana imperii* gozan de una especial protección constitucional: sin ellos no podría funcionar adecuadamente el Imperio del capital.

4.1 Los *Arcana Imperii* en el tejido del Segundo Velo de Ignorancia.

Con el desarrollo de las máquinas que transforman información de cierta clase a otra, se completa la base material e intelectual de la modernidad. Las máquinas que registran, transmiten y procesan información son fundamentales para el despliegue de los dispositivos administrativos del moderno Estado-nacional (y sus análogos corporativos), así como gran parte de los artilugios tecnológicos de la historia moderna: del reloj de cuerda al ordenador; de la imprenta de Gutenberg a la impresión en 3D; del telégrafo a la Internet, etcétera.

Científicamente, la información es un “objeto” matemático, estudiado desde la lógica y la estadística. Piénsese, por ejemplo, en el *algoritmo de Google*. Además, la información es objeto de estudio de disciplinas empíricas tan diversas como la física, la bioquímica, la neuropsicología y la lingüística. La información también reúne y conforma los hechos sociales, con lo cual se convierte en objeto de estudio de las ciencias humanas y sociales, (siendo ellas aspectos de los fenómenos naturales y culturales que rebasan los rasgos físico-químicos, subyacentes a su realidad ontológica).

En el específico contexto de los hechos sociales, la información es objeto de estudio y trabajo de filósofos, antropólogos, sociólogos, politólogos, abogados, economistas, historiadores, geógrafos e, incluso, artistas y escritores. Todos ellos se ocupan de indagar en las complejas relaciones entre el lenguaje (*logos*), el saber (*episteme*) y el poder (*kratos*), en sus tres acepciones de *Potentia*, *Potestas* e Intencionalidad.

Un referente fundamental de un temprano intento de integración de todos los estudios sistemáticos entorno a la información, se encuentra en la obra del matemático, científico y filósofo estadounidense Charles S. Peirce, en cuyo proyecto de estudiar lo que él denominaba “semiosis ilimitada” convergían, quizás por primera vez, las anteriores disciplinas (Peirce, 2012a: 28-37; 2012b: 24-44).

En 1902, Peirce presentó, a la *Carnegie Institution*, una solicitud de ayuda económica para poder culminar la gigantesca obra de integración de las disciplinas arriba aludidas, en “su peculiar concepción de la lógica, entendida en sentido amplio como una semiótica, y su convicción de que todo cuanto existe puede ser considerado como signo” (Barrena, 2007: 16). Desafortunadamente, Peirce estaba muy adelantado a su tiempo y la ayuda le fue negada. No es ninguna exageración si pensamos que Peirce -al demostrar que todo cuanto existe puede ser considerado como signo- debe ser

reconocido como el precursor no solo del “giro lingüístico” de la filosofía; sino de la omnipresente *Era de la Información*.

De Platón a Peirce, filósofos de la talla de Aristóteles, Hobbes, Spinoza, Kant, Marx, Gramsci, Foucault, Deleuze, Searle o Agamben; escritores clásicos como George Orwell, Philip K. Dick, o los más contemporáneos Henning Mankell, Stieg Larsson, (Cfr., Louis Proyect, 2014); y Javier Marías (2013) constituyen grandes hitos en estas indagaciones, al menos en la tradición occidental.

A continuación, nos ocuparemos en definir *qué es la Información* -en especial, la Información encubierta que es custodiada por el Poder/*Potestas*-, de manera precisa y en el ámbito de la teoría crítica del Poder (introducida en el capítulo anterior). En otras palabras, se presentará una ontología de los *Arcana imperii*.

Después de su ontología, nos centraremos en la economía-política global (EPG) de la Información y se sostendrá que, en las democracias liberales, los *Arcana imperii* gozan de una especial protección constitucional. Recordemos que, sin ellos, no podría funcionar adecuadamente la parte secreta del gobierno del Imperio del capital. Este ha sido el camino especial para la cristalización geopolítica de los (dos) dispositivos del SVI: las Sociedades del control de la *Potentia* y la Encriptación de la *Potestas*, presentados en el capítulo anterior

4.1.1 Una Ontología de los *Arcana Imperii*

Los símbolos son la sustancia de la que están hechos los actos de habla. Estos últimos son los constituyentes de la realidad social, de los hechos sociales, según los protagonistas del “giro lingüístico” de la filosofía. En ese sentido, se puede afirmar que Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Peter Strawson, Gilbert Ryle, Stuart Hampshire (los maestros de John Searle) entre otros, han desarrollado una buena parte del descomunal proyecto filosófico de Peirce, citado anteriormente, según el cual “todo puede ser considerado como signo”.

212-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la
Desestabilización de la "Justicia como Equidad

[Pretendo] hacer una filosofía como la de Aristóteles, es decir, bosquejar una teoría tan comprehensiva que, durante un largo tiempo venidero, la entera tarea de la razón humana, en la filosofía de cada escuela y de cada clase, en matemáticas, en psicología, en la ciencia física, en historia, en sociología y en cualquier otra división que pueda haber, aparecerá como un ir completando sus detalles (Peirce, 1887/2012a: 290-291)

¿Qué aspecto ontológico (y metafísico) de la realidad encontró Peirce, para poder afirmar que existe una conexión entre todas las partes de la “entera razón humana”? Su respuesta fue que el hombre es, literalmente, un signo.

El hombre hace la palabra, y la palabra no significa nada que el hombre no le haya hecho significar, y eso sólo para algún hombre. Pero puesto que el hombre puede pensar sólo por medio de las palabras u otros símbolos externos, éstos pueden darse la vuelta y decir: “Usted no significaba nada que nosotros no le hayamos enseñado, y eso sólo en la medida en que se dirigía a alguna palabra como el interpretante de su pensamiento”. De hecho, pues, los hombres y las palabras se educan recíprocamente; cada aumento de información de un hombre implica, y es implicado por, un aumento correspondiente de información de una palabra [...] y la razón es obvia. **Es que la palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo. Pues así como el hecho de que todo pensamiento sea un signo, en conjunción con el hecho de que la vida sea una sucesión de pensamientos, prueba que el hombre es un signo [...]** Por tanto, mi lenguaje es la suma total de mí mismo; pues el hombre es el pensamiento. (Cursiva en el original. Negrita añadida. Peirce, 1868/2012a: 98)

La entera existencia de la realidad social se hace dependiente del pensamiento de la comunidad política de hablantes, puesto que el pensamiento actual solo es lo que es, en virtud de que se dirige a otro pensamiento posible -su “interpretante” futuro-. La sociedad o, lo que es lo mismo, el cerebro social está, literalmente, hecha de signos.

Posteriormente, a lo largo del siglo XX, los herederos del proyecto peirceano, en el continente europeo o en la “isla-mundo” anglosajona, harán el trabajo de “ir completando en sus detalles” el significado de ese descubrimiento. En Méndez (2010), Peirce es vinculado con los protagonistas del “giro lingüístico”. La importancia

de esos estudios en filosofía del lenguaje, para los propósitos de este trabajo en filosofía política, es la fundamentación del concepto de “hecho institucional”, entendido éste como

Esas porciones del mundo que se convierten en objetivas solo por acuerdo social: desde el matrimonio al gobierno, pasando por el dinero y la propiedad [...] Se trata de conceptos que gozan de una existencia objetiva únicamente porque nosotros queremos que así sea y que, en virtud de eso mismo, acaban construyendo el universo de la realidad cultural y social [...] En otras palabras, todos vivimos en un solo mundo, pero ese mundo contiene tanto los fenómenos descritos por las ciencias naturales, la física y la química, como los conceptos derivados de la psicología, la sociología y la economía. (Searle, 1997: 21)

Completando la lista de Searle, el mundo también integra los conceptos del derecho, la política, la antropología, la teología, la historia, la geografía, la lingüística, la razón práctica, el juego, etcétera. Siguiendo la teoría de los hechos institucionales, los conceptos de todas estas disciplinas se refieren a fenómenos, comprendidos por medio de símbolos que constituyen la sustancia fundamental de su realidad objetiva. Estos símbolos son símbolos vivos de la acción o del funcionamiento de la *Potentia* de los seres sociales (y que conforman, siendo el todo más que las partes, el cerebro social). Los protagonistas del giro lingüístico demostraron que todas las acciones humanas involucran y se refieren al lenguaje puesto en acción (enfoque pragmatista). Son actos de habla que se derivan del hecho de que “el hombre *es* un signo”. Como demostró Peirce, no existe acción humana sin Pensamiento-signo. Según Zalamea (1998: 17):

La fórmula medieval para el signo (*aliquid stat pro aliquo*: “algo está por algo” es una variante dualista de la formulación más plena (tríadica) peirceana. El cuño peirceano incorpora indisolublemente el “para”. Un Signo es “algo (Primero: el representamen) que está por algo (Segundo: su objeto) para algo (Tercero: el interpretante)”, lo que da lugar a toda la dimensión pragmática de la semiótica.

Los signos externos al pensamiento-signo (genes, plantas, animales, otras personas, libros, pinturas, sinfonías, edificios, hardware, software, etcétera) y sus redes conectoras son los

constituyentes más importantes de toda la realidad social. Durante sus vidas, las personas destinan la infancia y la juventud a dominar los símbolos de la lengua materna. Si se vive de modo privilegiado o afortunado, se intentará ser competente en otras lenguas además de la materna. Después, desde la práctica de los oficios más sencillos hasta el dominio de los más abstrusos, nos pasamos la vida adulta haciendo, literalmente “cosas con palabras” (Austin, 1962). Al hacerse así, crece y se reproduce la realidad social.

¿Qué relevancia tiene la teoría de los hechos institucionales de John Searle, para esta investigación acerca de los *Arcana imperii*? Curiosamente, los precursores directos de esta teoría, los filósofos ingleses John L. Austin, Gilbert Ryle, Stuart Hampshire, así como el matemático y teórico de la información Alan Turing, trabajaron para el Servicio de Inteligencia británico durante la Segunda Guerra Mundial, des-encriptando «al enemigo».

Los *Arcana imperii*, más allá de esta curiosidad biográfica, son una acepción del término “secreto” (entendido aquí como «la información encubierta que es custodiada por el Poder/*Potestas*»). Es el momento de introducir una aclaración. Los secretos *per se* no son el problema para la consecución de la Justicia. Los secretos de la *Potentia* no son el objetivo a derrotar; sino los de la *Potestas*. Y estos últimos, los denominados *Arcana imperii*, son una parte fundamental de esa dilatada estructura de la realidad llamada, por John Searle, “hechos institucionales”. Esto es así, porque los *Arcana imperii* conforman la parte de la realidad social que encubre las verdaderas causas de los desequilibrios del Poder. La enorme asimetría entre *Potestas* y *Potentia*, a favor de la primera, entraña graves consecuencias para la vida misma -la principal afectada por dicho encubrimiento- al quedar constreñida su *Potentia*.

Como ya lo hemos dicho desde el «pragmaticismo» peirceano, la capacidad (*Potentia*) de simbolización remite al hombre-signo y al hecho de que los signos constituyen la enorme diversidad de los

funcionamientos de los seres vivos. Esta capacidad se expande exponencialmente en el ser humano:

Aunque hay un hilo de continuidad entre la conducta colectiva de los leones que atacan hienas y la toma de decisiones constitucionales de la Corte Suprema, las estructuras institucionales poseen un rasgo especial, a saber: el simbolismo [...] Los agentes que pueden hacer eso colectivamente reúnen la precondition esencial para cualesquiera otras estructuras institucionales: dinero, propiedad, matrimonio, gobierno y universidades; todo eso existe por la mediación de formas de acuerdo humano que entrañan de una manera esencial la capacidad de simbolización. (Searle, 1997: 232)

Los símbolos tienen significado y constituyen la sustancia de los hechos sociales e institucionales. En palabras del precursor del giro lingüístico

Todo el significado intelectual de cualquier símbolo consiste en el total de todos los modos generales de conducta racional que, condicionados a todos los posibles deseos y circunstancias diferentes, resultarían de la aceptación del símbolo. (Peirce, 1905/2012b: 427)

Según esta sofisticada formulación de la máxima del pragmaticismo, los seres humanos, al usar símbolos, demuestran su capacidad (*Potentia*) no solo de determinar la dimensión locutiva de las palabras y demás signos que pronuncian, escuchan, gesticulan o ven –i. e., de entender una parte de su “significado intelectual”-. Los hombres y las mujeres, más allá del mero significado lingüístico, también pueden saber qué hacer o –mejor- cómo ajustar pragmáticamente sus “modos generales de conducta racional”, al quedar expuestos a la fuerza ilocucionaria, o dimensión ilocutiva, de un símbolo determinado.

La fuerza ilocucionaria de un símbolo, -i. e. lo que se puede “hacer con palabras”-, se refiere básicamente a cuatro grandes realizaciones o “cosas”: (a) descripciones, (b) prescripciones, (c) exteriorización de emociones y (d) operaciones o actuaciones (“Performances”) -las cuales poseen una importancia especial- para la ontología de la realidad social-. Estas cuatro realizaciones pragmáticas

del lenguaje se dejan combinar en conjuntos diversos de actos de habla.

Analicemos esto con más detalle. El uso descriptivo del lenguaje tiene como propósito informar de cómo es el mundo, de cómo es el estado de las cosas. Por él nos informamos acerca de cómo es la realidad, usualmente valiéndonos de figuras retóricas, cuyo sentido último remite a complejas aserciones sobre la ontología del mundo, formuladas matemáticamente. Este uso se evidencia en el lenguaje de la física, la química y la biología. En cambio, el propósito del uso prescriptivo del lenguaje es determinar el comportamiento de las personas por medio de normas que influyen en sus acciones. El paradigma de este uso se halla en la política, el derecho, la moral y, en general, las costumbres, con su universo normativo de leyes, obligaciones y permisiones. Por otra parte, el lenguaje se utiliza también para expresar o exteriorizar emociones o sentimientos determinados. Los ideales estéticos que hallamos en la literatura, los juegos y las artes en general, constituyen sus modelos privilegiados. Finalmente, el uso performativo u operativo del lenguaje se refiere a todas aquellas actuaciones (o Performances) cuya forma canónica es la siguiente:

En el contexto C, X cuenta como Y

Dichas actuaciones o "Performances" son constitutivas de los hechos (institucionales) que van formando, específicamente, la realidad social o Cultura. Los "Performances" son los rasgos que distinguen a esta realidad "cultivada" de la realidad de los hechos naturales (o "en bruto"). Su génesis se puede relatar de la siguiente manera: la vida, como demostró la teoría de la evolución, es el resultado de un proceso sin diseño previo ni diseñador. Una vez la vida cobra consciencia de sí misma, ella tiene la capacidad (*Potentia*) de hacer diseños, de inventarle teleologías a las cosas y a los estados de cosas, asignándoles funciones extrínsecas a las mismas. Según Searle, (1997: 46) la vida consciente puede hacer (*Potentia*) precisamente esas cosas por medio de la intencionalidad colectiva. La

forma lógica de la aplicación de normas constitutivas y regulativas es la siguiente:

Se considera que una cosa X tiene la función Y, en el contexto C.

Por ejemplo, en el contexto altamente institucionalizado (C) de la *Atomic Energy Act* de 1954, toda información relativa a materiales nucleares (X) quedó clasificada en los Estados Unidos como (Y) *top secret* (Ultra-Secreta), dando así lugar a la creación de un hecho institucional vigente.

Por medio de la fuerza ilocutiva (F) de un símbolo (s) -esto es (F)s-, los seres humanos asignamos, por una parte, intencionalidad derivada a ciertas cosas o estados de cosas y, por otra, intencionalidad real a los seres vivos y a sus comunidades (*oikos, polis*). Esta última clase fue denominada por Searle como “intencionalidad colectiva”. Por medio de ella, producimos la realidad social institucional, iterando sucesiva e ilimitadamente -en capas cada vez más densas de símbolos- la forma canónica “en el contexto C, X cuenta como Y”. En la terminología de la teoría general de los hechos institucionales de Searle, dichas asignaciones son el producto de las *Agency* o “funciones agentivas y de estatus” (Searle, 1997: 132).

Así es como se crea y se (re)crea, continuamente, las sociedades política y civil: por medio del matrimonio, los juegos, la escuela, el dinero, el trabajo, los conflictos, la guerra, la paz, los derechos, el gobierno, el imperio, etcétera.

Desde ahí se puede definir, con toda precisión, que los *Arcana imperii* (o, más específicamente, la “secretos del Poder/*Potestas*”), en cualquiera de sus modalidades y homólogos, *son la imposición de una función específica, por parte de una intencionalidad colectiva, a la información que encubre determinadas actuaciones (o “Performances”), las cuales son derivadas del ejercicio altamente institucionalizado de constricción (Potestas) de la capacidad humana (Potentia) para controlar su entorno político y material.*

¿Cuál es la función específica o teleología que le es asignada, en general, a los *Arcana imperii*, tanto en el ámbito gubernamental

como corporativo? Encriptar el Poder/*Potestas*. Sin la preciosa ayuda de los *Arcana imperii* no se podría encriptar adecuadamente el Poder, coadyuvando así la transformación de la *Potentia* en *Potestas* (Tal como se explicó en la tercera implicación de la Encriptación del Poder en el capítulo anterior). Los secretos gubernamentales o corporativos son, en general, instancias⁵ de un específico hecho institucional. Estos secretos son una parte central de los hechos sociales, los cuales están constituidos por símbolos. Como se expuso anteriormente, los símbolos crean, a su vez, por aplicación de su fuerza ilocucionaria - *F(s)*-, todo el campo de lo que se puede llamar “realidad social-institucional” o “cultura”.

Dicho esto, se debe señalar que John Searle quizás pasa por alto lo siguiente. Desde las modalidades meta-lógicas, una asignación de función puede tener más de una interpretación. Esto se podría formular de la siguiente manera: en el meta-contexto C, X cuenta no solo como Y; también puede contar como Z_1 , e incluso Z_2 .

Searle quizás suponga, sin advertirlo, que sólo existen cosas individuales. Esto se deduce cuando afirma correctamente que basta con tomar -como primitivas o irreductibles- Intencionalidades de la forma “tenemos la intención de”, “creemos”, “esperamos”, “deseamos”, etcétera, para entender lo que es la Intencionalidad colectiva, sin que esta posición riña con el individualismo metodológico (IM) moderado. Lo que realmente hace Searle es

⁵ Según el Diccionario de la Real Academia, “Instancia” puede ser tanto un “memorial, (una) solicitud” como “cada uno de los grados jurisdiccionales que la ley tiene establecidos para ventilar y sentenciar, en jurisdicción expedita, lo mismo sobre el hecho que sobre el derecho, en los juicios y demás negocios de justicia.” Se usa aquí la palabra “instancia” con otra acepción, también reconocida en el Diccionario: “Nivel o grado de la Administración Pública o de cualquier institución política o social. (...) Institución, organismo.” No debe confundirse, en el presente trabajo, el significado genérico (empleado aquí) del usado exclusivamente por juristas, abogados, litigantes y todo aquel que trabaje o esté vinculado a la Rama Judicial.

suponer una Intencionalidad individual en la que el “nosotros” es un signo primitivo y con un claro referente colectivo. Luego apela a la idea de iteración de la fuerza ilocucionaria del signo, para resolver el problema del referente común “nosotros tenemos la intención de”, esquivando así el falso dilema del IM –el cual reduce la intencionalidad colectiva a una suma de individualidades-. (Searle, 1997: 44; 2004: 118).

Sin embargo, desde el punto de vista peirceano o «pragmaticista», está claro que el cerebro es social⁶: la intencionalidad colectiva es una comunidad que tiene una intencionalidad irreductible.

[...] tanto el cerebro social, como el individual no están implícitos en la estructura orgánica del cerebro, sino en lo que producen. El cerebro individual produce un pensamiento individual, personal, y el cerebro social produce un ser humano político-social, colectivo y participativo, donde la pedagogía tiene un papel trascendente (AA.VV, 2008: 10)

Ésta no es una mera agregación de individualidades, dándose, por el contrario, una variedad del realismo opuesta al nominalismo del IM. Peirce, en defensa de su filosofía, afirmaba que

Otra doctrina que el Pragmaticismo implica como consecuencia esencial suya, [...] es la doctrina escolástica del realismo. Ésta se define habitualmente como la opinión de que hay objetos reales que son generales entre los que se cuentan los modos de determinación de los singulares existentes, si es que, en efecto, éstos no son los únicos objetos tales. Pero la creencia en esto difícilmente puede escapar de ser acompañada por el reconocimiento de que hay, además, *vaguedades* reales y, especialmente, *posibilidades [potentia]* reales pues siendo la posibilidad la negación de una necesidad, que es una clase de generalidad, es entonces vaga, como cualquier otra contradicción de un general. Efectivamente, el pragmaticismo se preocupa más en insistir en la realidad de algunas posibilidades. (Cursivas en el original. Peirce, 1905/2012b: 435-436)

⁶ Tomo prestada esta expresión “cerebro social” de mi Maestro de juventud Germán Zabala Cubillos (1924-2007): Matemático, pedagogo y dirigente político. Educador y guía intelectual y moral de muchas generaciones de luchadores latinoamericanos por la emancipación (Cfr, AA.VV, 2008: 159-169).

En otras palabras, desde el enfoque realista de la lógica modal se sabe que hay “objetos” generales que son reales; pero que no existen individualmente. O mejor: las únicas cosas que “existen” actualmente son las cosas individuales; pero éstas *no son las únicas cosas reales*. La navaja de Ockham no “corta” la realidad de los objetos generales, pues hay toda una gradación de objetos generales reales (Zalamea, 2001). Para dar tres ejemplos de estos últimos, descubiertos por el ser humano, piénsese en: (a) los sistemas naturales que se rigen por las leyes de la física y la química, (b) los sistemas biológicos que evolucionan y (c) los sistemas sociales con sus hábitos colectivos e individuales que algunos denominan “instituciones”.

El funcionamiento típico de las cosas individuales (un mineral, una planta, un animal, una persona, etcétera) no es caótico. Tiende hacia algo (*telos*). Y dicha teleología hace parte de su *Potentia*. Si es una cosa natural, entonces “se” conforma a las leyes de la física y la química. Si además esa cosa está viva, evoluciona con los de su especie y co-evoluciona con las demás. Finalmente, los vivientes, a lo largo de sus vidas, se comportan creativamente y según pautas denominadas “hábitos” (Barrena, 2007). El nominalismo solo acepta un modo de ser, de existir: usando la terminología del silogismo clásico, solo existe el ser de una cosa individual o de un hecho individual. El individualismo metodológico es nominalista, la existencia es sinónimo de existencia individual. No obstante, ¿qué modo de ser poseen las tendencias, las regularidades, los hábitos, las instituciones y, en general, la *Potentia*? Los nominalistas responderán que los objetos generales son meramente nomenclaturas, a lo que Peirce replicará

Esto es cierto, sin duda, salvo por la abominable falsedad de la palabra MERAMENTE, que implica que los símbolos no son reales. La nomenclatura implica la clasificación, y la clasificación es verdadera o falsa, y los generales a los que se refiere son, o reales en uno de los casos, o ficciones en el otro, pues si el lector vuelve a la máxima original del pragmatismo al comienzo de este artículo, verá que la cuestión no es lo que efectivamente ocurrió, sino si hubiera sido bueno emprender alguna línea de conducta cuyo resultado exitoso dependiera de si ese diamante

resistiría un intento de rayarlo, o si todos los demás medios lógicos de determinar cómo debería clasificarse conducirían a la conclusión de que, por citar las mismas palabras de ese artículo, sería “la única creencia que podría ser el resultado de la investigación llevada *lo suficientemente lejos*”. (Mayúsculas y cursiva en el original. Peirce, 1905/2012b: 436)

En este pasaje, Peirce se refiere a la cuestión de si se puede creer que un diamante sea duro, aunque se haya formado y consumido en un lecho de algodón, sin que nunca hubiera sido golpeado con ningún filo u objeto cortante. Guiados por la máxima del pragmatismo, la cuestión se podría responder así:

“esa cosa, clasificada como ‘diamante’, posiblemente es dura”.

Lo que Peirce afirma es que el referente vago de dicha potencialidad (*Potentia*) -a saber: la dureza o la durabilidad- es real. El pragmático, al toparse con una cosa individual llamada “diamante” puede -e incluso debe, si quiere sobrevivir, adaptarse al entorno y crecer, etcétera- emprender líneas de conducta, basadas en la predicción de que el diamante es duro o que participa de la durabilidad en algún grado. El éxito de este emprendimiento -saber cuál línea de conducta será la correcta, si el mineral en cuestión es efectivamente duro o no y en qué grado- dependerá de lo “suficientemente lejos” que sea llevada la investigación sobre los diamantes. Una pesquisa que quizás dure varios años, siglos o milenios. Y así para todas las cosas.

El pragmatismo hace que el significado intelectual último de cualquier cosa consista en resoluciones condicionales concebidas, o en su sustancia; y por tanto, las proposiciones condicionales, con sus antecedentes hipotéticos, en las que tales resoluciones consisten, siendo de la naturaleza última del significado, tienen que ser capaces de ser verdaderas, esto es, de expresar todo lo que hay que sea tal como la proposición expresa, independientemente de que sea pensado así en cualquier juicio, o de que sea representado así en cualquier otro símbolo de cualquier hombre u hombres. Pero eso equivale a decir que la posibilidad [potencia] es a veces una clase real. (Peirce, 1905/2012b: 436)

Si esto es así, entonces los “objetos generales reales” -i. e. las potencialidades reales, contenidas en la *Potentia*- están determinados por algún tipo de intencionalidad. Empero, como se trata de una investigación que debe ser llevada “lo suficientemente lejos”, no

estaríamos estudiando una intencionalidad individual. La realidad de estos objetos está envuelta en la vaguedad real de una irreductible intencionalidad colectiva, llamada, en líneas anteriores, como “Cerebro social”. Esta “cosa real general” no es una ficción como la del Espíritu Hegeliano del mundo. Esta “cosa” o “referente” de la acción mental general del Cerebro social es equivalente a lo que Peirce llamaba “comunidad ilimitada”.

Por tanto, el mismo origen de la concepción de realidad muestra que esa concepción implica esencialmente la noción de una COMUNIDAD, sin límites definidos y susceptible de un aumento indefinido de conocimiento. (Mayúsculas en el original. Peirce, 1905/2012a: 96)

En resumen, *arribamos a una concepción del concepto de “secreto”, que está más allá de las estrechas definiciones impuestas por la etimología, el derecho y la ciencia política*, al 1) concebir la información (desde la filosofía del lenguaje y la teoría crítica del poder) como constituyente último de la realidad social y 2) al definir los *Arcana imperii* como información encubierta y custodiada por el Poder (*Potestas*).

El término “secreto” (del latín “secernere”: poner aparte un objeto en donde no llame la atención o donde no se pueda distinguir o analizar) se predica de lo que “se tiene como reservado u oculto”, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE). El derecho y la ciencia política, a su vez, se refieren al secreto como lo que es excluido del saber ajeno -un objeto, un acto, etcétera-, por el deber de proteger un bien jurídico determinado: la seguridad profesional o estatal o la intimidad personal. Lo anterior no es suficiente, pues hace falta una ontología que otorgue no solo mayor precisión; sino, además, alcance trans-disciplinar. En la sección 4.3 examinaremos más detallada y críticamente estas concepciones.

Se puede concluir esta presentación ontológica de los *Arcana imperii*, afirmando que éstos constituyen una derivación de lo que hemos denominado, con Ricardo Sanín, la “Encriptación del Poder”. Importantes son las consecuencias que la Encriptación entraña para la

Justicia: los *Arcana imperii* son la aplicación de la intencionalidad colectiva del *Potestas*, cuyo fin último (o *telos*) es el mantenimiento de la dominación del hombre sobre el hombre y de la naturaleza como un todo.

Debemos, además, reconocer la realidad de la potencialidad de la comunidad ilimitada (*Potentia*) al proponerse la emancipación política como Desenscriptación del Poder, eso que Ricardo Sanín denomina, desde otra ontología, “democracia a la enésima potencia” (Sanín, 2014).

4.1.2. La Economía-política de los *Arcana Imperii*

En la sección anterior se mostró, a partir de algunos conceptos centrales de la filosofía del lenguaje y de la teoría del poder, la ontología de los *Arcana imperii*. Se expuso a esta familia de conceptos (‘secreto’, ‘secreto de estado’, ‘gobierno secreto’, ‘secretos del Poder/*Potestas*’) como perteneciente a la especie de los hechos institucionales y, desde ahí, al género de la semiosis ilimitada, constituyente último de la realidad social. Además, se formuló y se justificó una definición de los *Arcana imperii* como información encubierta y custodiada por la *Potestas*.

Ahora, en esta sección, se desarrollará la economía-política de los *Arcana imperii*, a partir de una reformulación holística del concepto fundamental de “información asimétrica”, propuesto por los teóricos de la economía de la información (George Akerlof, Michael Spence y Joseph Stiglitz, galardonados con el premio Nobel de Economía de 2001, por sus investigaciones en el rol que cumple la Información asimétrica en los procesos políticos y económicos):

Las investigaciones por las que George Akerlof, Michael Spence y yo mismo hemos sido premiados forman parte de un programa de investigación más amplio, que en la actualidad incluye a un gran número de investigadores de todo el mundo [...] En esta conferencia Nobel espero mostrar que la economía de la información representa un cambio

fundamental en el paradigma vigente de la ciencia económica [...] En los últimos tiempos, he centrado mi trabajo en algunos aspectos de lo que se podría llamar la economía política de la información: el papel de la información en los procesos políticos y la toma colectiva de decisiones. Hay asimetrías de información entre los que gobiernan y los gobernados y, del mismo modo que los participantes en los mercados se esfuerzan por superar las asimetrías de información, necesitamos encontrar métodos mediante los cuales puedan limitarse dichas asimetrías en los procesos políticos y puedan mitigarse sus consecuencias. (Stiglitz, 2002: 95)

Sin embargo, la reformulación planteada en este trabajo se aparta totalmente de los presupuestos científicos y de buena parte de la argumentación que hace “la economía política de la información”. En coherencia con el marco teórico elegido para este trabajo, los estudios críticos, es preferible estudiar los *Arcana imperii* desde el enfoque de la economía-política global (en adelante, EPG). Según Palan (2000: 1-19) la EPG concibe los fenómenos económicos como asuntos en los cuales la distribución del Poder está en el corazón mismo de los conflictos entre las clases sociales, las naciones, los varones y las mujeres, las etnias y los ecosistemas, etcétera.

En ese sentido, el enfoque de la EPG incorpora lo económico en los estudios políticos, a la vez que “politiza el estudio de la economía”. Niega, por tanto, que se deban separar los aspectos empíricos de los normativos, el individuo del grupo, la economía de la política y ésta de la ética, la historia, la geografía y el derecho, como es usual en las publicaciones más prestigiosas de las ciencias sociales. (Ravenhill, 2008: 3-26).

La EPG también cuestiona la “inclinación infantil” de los economistas (y, más recientemente, de muchos politólogos) por las narrativas eurocéntricas y, especialmente, por cierta tendencia a la “aritmética” de sus objetos de estudio. Para la EPG, los modelos estadísticos *per se* no hacen más científicas las disciplinas sociales. Por el contrario, estos modelos evitan enfrentarse a las cuestiones más relevantes, como lo son la ética, el Poder, el derecho, la historia, la geografía, los imaginarios. La EPG, en cambio, está justamente centrada en el estudio de esas cuestiones cualitativas y oscuras que la

ciencia económica sencillamente ignora en “rincones oscuros” o, cuando se ocupa de ellas en sus modelos, lo hace de manera esterilizada y subordinada. Un ejemplo de ello nos lo ofrecen las palabras del Consejero Económico del Fondo Monetario Internacional (FMI) y Director del Departamento de Estudios de dicha institución, Olivier Blanchard

¿Cómo modificar nuestros modelos de referencia, los denominados modelos estocásticos de equilibrio general dinámico (EEGD) que usamos, por ejemplo, en el FMI para pensar en hipótesis alternativas y cuantificar los efectos de las decisiones de política económica? La parte fácil y aceptada de la respuesta es que los modelos EEGD se deben ampliar para contemplar mejor la función del sistema financiero, y esto ya se está haciendo. Pero, ¿deberían estos modelos poder describir el comportamiento de la economía en los rincones oscuros? [...] Por ahora, tratar de crear un modelo que integre las épocas normales y los riesgos sistémicos quizás esté fuera del alcance conceptual y técnico de los economistas. La crisis [de 2008] causó un inmenso daño. Pero uno de sus aspectos positivos fue sacudir a la macroeconomía y la política macroeconómica. La lección principal es simple: mantenerse alejados de los rincones oscuros (Blanchard, 2014: 28-31).

En esta cita ¿a qué se refiere Blanchard, con la expresión “rincones oscuros”? A que, en suma

[L]a idea de que shocks leves podían tener efectos graves, o causar caídas prolongadas y persistentes, no se consideraba importante. Todos sabíamos que había “rincones oscuros”, situaciones en que la economía podía fallar. Pero creíamos que estaban lejos y que podíamos ignorarlos (2014: 29)

Y ¿que son los “shock leves”?

La idea central de que el comportamiento de las personas y empresas depende no solo de la situación económica imperante sino de lo que estas esperan que pase en el futuro, no era nueva. Lo nuevo eran las técnicas para resolver modelos suponiendo que las personas y las empresas hacen la mejor evaluación posible del futuro. (Para dar una idea de por qué esto era técnicamente difícil: las decisiones actuales de las personas y las empresas dependen del futuro global previsto. Pero a su vez el futuro global previsto depende, en parte, de las decisiones actuales). Estas técnicas tenían sentido solo en el marco de una visión en donde las fluctuaciones fueran lo suficientemente periódicas como para que, al analizar el pasado, las personas y las empresas (y los econométristas) pudieran entender su

carácter y formarse expectativas de futuro; y lo suficientemente simples como para que shocks leves tuvieran efectos leves, y shocks dos veces más fuertes tuvieran el doble de efecto en la actividad económica. Este supuesto, llamado linealidad, tiene una razón técnica: los modelos con elementos no lineales —en cuyo marco un shock leve, como una baja del precio de la vivienda, puede tener efectos importantes, o en cuyo marco el efecto de un shock depende del entorno económico— son difíciles, si no imposibles, de resolver en el marco de expectativas racionales. (Blanchard, 2014: 28)

Está claro. En los sofisticados modelos numéricos EEGD que usa la ciencia económica, la mera incorporación de “shocks leves”, como el tipo de eventos desatados por los *Arcana imperii* (por ejemplo, una inesperada guerra de divisas), “sería difícil, si no imposible, de resolver en el marco de las expectativas racionales”. La confesión de Blanchard es suficiente para justificar la necesidad de otro marco teórico, para un estudio de la economía-política de la información encubierta y custodiada por la *Potestas*. La EPG, que niega la hipótesis de las expectativas racionales, entre otros supuestos y teoremas de la ciencia económica, resulta siendo el enfoque más adecuado.

En cambio, desde la EPG, se puede mostrar que la generalización de los *Arcana imperii*, a todo lo largo y ancho del Imperio del Capital, se encuentra ligada al desarrollo de los imperativos de la sociedad de mercado. Dichos imperativos son un asunto de relaciones de Poder. Se refieren a la cristalización de las constricciones, sobre la *Potentia* y desde la *Potestas*, a las instituciones que conforman la viga maestra del capitalismo: la relación de dependencia material de la fuerza de trabajo (y los capitalistas) a los imperativos de la competencia, la maximización y la acumulación. Si los agentes sociales quieren vivir y realizarse en la estructura histórico-geográfica denominada “Capitalismo”, entonces deben competir, deben ser productivos y deben acumular (Meiksins-Wood, 2004: 21). Para satisfacer dichos imperativos, se requiere del desarrollo político, constitucional y legal de los *Arcana imperii*: los secretos de la *Potestas* también son una necesidad de la sociedad de

mercado. Sin ellos no se pueden satisfacer los imperativos de competencia, maximización y acumulación. ¿Por qué?

En las relaciones de Poder, especialmente en las relaciones políticas, las personas tienen necesariamente diferente información sobre lo que ocurre. Una diferencia de acceso a la información relevante se denomina “asimetría en la información”. Tal como lo mostró Méndez (2007a), en diversos modelos de teoría de los juegos, la información ha sido definida, rigurosamente, de la siguiente manera.

Dado un conjunto N de jugadores en una geografía determinada Y , hay para cada jugador X un correspondiente modelo de posibles “jugadas” o tipos. Luego se especifica una función que determina la probabilidad con que la historia selecciona, al principio de la interacción (o juego), el perfil de tipos. Para cada jugador hay unas dotaciones iniciales especificadas en una función que vincula sus ganancias a su perfil de acciones, y a los tipos de los demás jugadores.

Como es habitual, se supone que los datos subyacentes del modelo (los espacios de acciones, las funciones de pago, etcétera) son todas conocidas por los N jugadores; esto es, son un conocimiento común y, por tanto, “simétrico” (Vega, 2000: 150).

A partir de este modelo base, la Información asimétrica se introduce en la interacción, (suponiendo que, una vez que la historia o la naturaleza ha elegido el vector de tipos T , cada T_i es revelado exclusivamente al jugador i respectivo). Es guiándose por esta información oculta que el jugador selecciona su “acción mixta” respectiva, de acuerdo con una cierta función $\gamma_i (T_i \rightarrow A_i)$, la cual se identifica con la estrategia del jugador i en el juego subyacente. En ese contexto, la información incompleta (a la que están sujetos los agentes en un juego bayesiano) se traduce en información imperfecta (sobre cuál ha sido la elección inicial de la historia). Dada cualquier elección T , realizada por la historia, se considera que ésta no es conocida con precisión por parte de algunos (o por todos los) jugadores, estando tal información parcial distribuida entre los individuos de forma asimétrica. El tablero ha sido arreglado desde un principio.

Por ejemplo, en el contexto específico del capitalismo, al firmar un documento público llamado “contrato laboral”, el típico agente perteneciente a la fuerza de trabajo sabe más que la parte contratante sobre qué tanto de sus capacidades, o *Potentia*, pondrá realmente en la realización del trabajo por el que ha sido contratado - lo que en el modelo se denomina “esfuerzo”-. En el mismo contexto del caso anterior, al firmar un contrato de seguros, el comprador sabe más que la compañía aseguradora sobre las conductas de riesgo que seguirá. Otro ejemplo, al firmar la matrícula en un establecimiento educativo, el estudiante sabe más que el rector si será un estudiante concienzudo. Al firmar un contrato de compra-venta, el vendedor sabe más que el comprador sobre la calidad de lo que este último compra (Méndez, 2007a). Estos son algunos ejemplos de Información asimétrica.

Claramente, estamos en los ámbitos del micro-poder, en los que el concepto foucaultiano de “panóptico” es central. El Poder está, según Foucault, en todas partes: fluye, es una relación permanente de fuerzas. Para Foucault, el Panóptico es un diagrama ideal del Poder: el Poder hecho sustancia, el Poder cristalizado en su instancia material. Para los economistas de la información dichas instancias materiales del poder se dejan describir muy bien como relaciones de agencia: o Agentividad. Y así es como las instituciones de las Sociedades de la vigilancia del siglo XIX se transformaron -a partir de esa figura ideal y proyectada a nuestro presente- en las Sociedades del control: *por medio de la agentividad*. En ese sentido, los tres primeros ejemplos anteriores son casos de “acción opaca”; el último es un caso de “característica opaca”. En dichas situaciones, a la parte desinformada le gustaría hacer transparente la información opaca. Pero la otra parte puede tener un interés para mantenerla “detrás de un velo de ignorancia”. Como se ve, hemos arribado nuevamente, ahora por la vía de la economía-política de la información, al problema tratado más detalladamente en el capítulo tercero: la opacidad del poder.

Cuando en una relación de Poder las partes no tienen acceso a la misma información (o, en otras palabras, cuando hay un acceso asimétrico a la información), emerge un problema político central: el Riesgo moral. Dicho problema surge cuando alguien llamado “el agente” es contratado para efectuar alguna tarea para otro, llamado “el principal”. Si el Principal no es capaz de controlar adecuadamente la conducta del Agente, éste puede que tienda a comportarse de una manera que aquel considere injusta. Por eso, los teóricos de la economía política de la información han definido la expresión “riesgo moral” como el riesgo para el Principal de que el Agente tenga un comportamiento indebido o “inmoral”. En esa situación, el Principal trata, por diversos medios, de inducir al Agente a actuar de manera más responsable [*accountable*] (Mankiw, 2004: 298).

Un ejemplo interesante de asimetría de la información, traducido en Riesgo moral, es la relación salarial. En una corporación capitalista, el accionista es el Principal y el director-gerente funge como el Agente. El problema del Riesgo moral es la tentación de los Agentes a eludir sus responsabilidades. El Principal puede responder a este problema de tres formas: (a) instalando máquinas de la Sociedad del control: por ejemplo, cámaras y otros dispositivos electrónicos en los sitios de trabajo, para controlar las conductas irresponsables; o (b) con participaciones en la explotación de la fuerza de trabajo: en efecto, el Principal puede incentivar al Agente, después de un periodo de prueba, pagándole un bono, un “plus” adicional a su salario, con lo cual disminuye la probabilidad de que el gerente falte a sus obligaciones con el Principal. El Agente calculará que, si es sorprendido y despedido, su mala reputación hará que tarde en encontrar otro trabajo con la misma remuneración. El Principal también puede (c) diferir los pagos: los accionistas de las empresas pueden fraccionar el pago de los bonos y salarios, con el fin de que el gerente calcule que, si no cumple con sus deberes y es despedido, la pena será mayor. Un ejemplo de lo anterior son los pagos extra que se dan a mediados o a final de año. Otro ejemplo son las primas por antigüedad. Lo ambiguo de estas medidas de control de la *Potentia* es que pueden interpretarse o bien como compensaciones por un trabajo

responsable, o bien como una respuesta estratégica, desde la *Potestas*, al problema del Riesgo moral.

Otro ejemplo de control del Riesgo moral, ahora en el ámbito de la administración pública, sería la instalación de cámaras de vídeo en los vehículos y dotaciones personales de la policía, con el propósito, entre otros, de disminuir los casos de arbitrariedades cometidas por esos funcionarios públicos, cuando transforman su *Potentia* en *Potestas*.

Tanto en la esfera de la sociedad civil como en la sociedad política, el Principal cuenta con una serie de Panópticos para responder al problema del Riesgo moral. Ejemplos clásicos de Riesgo moral, debidos a la distribución asimétrica del poder, abundan en los trabajos de los teóricos de la economía de la información, citados en Stiglitz (2002). Estos trabajos fueron publicados curiosamente en la misma década cuando Foucault asumió su cátedra en el *College de France*, ocupándose de la “microfísica del poder” (entendida esta como el cúmulo de los mecanismos del Poder/*Potestas* que se han encarnado en los cuerpos, y sus gestos, es decir: en los actos de habla).

Como la información no es perfecta sino asimétrica -debido a los intrincados problemas de la distribución del Poder arriba aludidos y reflejados en las motivaciones personales y colectivas- el problema del Riesgo moral persistirá *ex post*; a pesar de los muchos dispositivos que las Sociedades del control implanten *ex ante*, para intentar corregirla.

Además del Riesgo moral, el cual es un problema ético y político que surge de la distribución asimétrica del Poder entre el Principal y el Agente, se presenta igualmente la llamada “selección adversa”. Este segundo problema se deriva de dicha asimetría: es una situación en la que la parte desinformada elige mal una mercancía, por desconocimiento de algunos atributos ocultos de la misma.

Se plantea un problema de Selección adversa cuando, antes del inicio de una interacción, el Agente dispone de información oculta.

Dicha información está custodiada por el Agente, mientras el Principal, inicialmente, la desconoce. Concretamente, las personas tienen diferentes capacidades (*Potentia*). Dada la Opacidad de Poder, ellas pueden conocer sus propias capacidades mejor que las personas que las contratan. Por ejemplo, en la esfera política surge un problema de Selección adversa, cuando el Principal debe elegir en la competencia electoral. El inconveniente para el Principal está en que, debido a las asimetrías de información, los agentes políticos “malos” tienen las mismas –o más- probabilidades de ser elegidos, con lo cual, en el futuro, aumentará la desafección política. Cuando hay asimetría en la información, los votantes pueden hacer elecciones que van en contra de sus intereses, a causa de la Opacidad del Poder de los candidatos que eligieron. Este es un ejemplo de Selección adversa.

En el ámbito de los seguros existe otro ejemplo de Selección adversa. Los compradores de un seguro médico pueden conocer su estado de salud mejor que el vendedor de seguros. Como es más probable que en el capitalismo se desmonte la sanidad pública universal, las personas que tienen mayores problemas de salud los querrán ocultar al comprar un seguro médico: el precio de éste tiende a estar calculado para una persona más enferma que el promedio. Como resultado, los posibles compradores de seguros médicos con buena salud pueden elegir no asegurarse, pues las pólizas ofrecidas no se adecúan a su bienestar. Esto afecta el estado de la salud pública, lo que se traduce en una merma de la cobertura del servicio por medio de diversas formas de racionamiento.

El capitalismo se caracteriza por el desequilibrio a favor de las relaciones asimétricas de Poder, tanto en los ámbitos de la sociedad civil como de la sociedad política. Bajo este sistema socio-económico hoy vigente, los problemas que surgen por la distribución asimétrica de la información justifican diversas estrategias de control, para hacer más responsables (*accountables*) a los agentes. Una de esas estrategias es el uso de señales, empleadas por el Agente, para revelar información opaca de una manera creíble al Principal. Otra estrategia es la denominada “selección”, la cual es un acto que realiza el

Principal para inducir al Agente a revelar información secreta. Veamos algunos ejemplos.

Nuevos movimientos sociales pueden entrar en la competencia electoral, tratando de convencer a los votantes indecisos o desafectos (quienes tienen mejores candidatos y programas para escoger), por medio de nuevos programas, candidatos y estrategias de comunicación. Como estudiantes, las personas pueden obtener títulos de educación y buenas calificaciones, para señalar que son personas comprometidas con el desarrollo de sus capacidades. Los anteriores ejemplos, a primera vista, son diferentes; pero, desde el punto de vista de la teoría de la Agencia, son bastante similares: en los dos casos, el Agente utiliza la señal, la cual fue obtenida con esfuerzo, para lograr la confianza del Principal.

Las señales tienen su costo de oportunidad, lo cual encarece la eficacia de aquellas. Si una señal fuera gratuita, todos los agentes la utilizarían -con lo cual, la selección perdería su sentido-. No habría necesidad imperiosa de seleccionar: cesaría el imperativo de competir por la sobreabundancia de capacidades. A pesar de que las señales son costosas, son relativamente más baratas para el Agente más responsable con el desarrollo de sus capacidades. Retomemos los ejemplos anteriores. Un nuevo partido político que tiene unos candidatos muy capacitados puede obtener mayores beneficios pagando una señal costosa (V. gr., una gran gestión administrativa), ya que es más probable que los votantes satisfechos repitan. Es razonable, pues, para un partido que tiene muy buenos cuadros "pagar" el elevado costo de la señal. El votante potencial la utilizaría como información pertinente sobre la calidad del producto.

En el caso de los estudiantes, a una persona que le guste desarrollar sus capacidades puede resultarle menos costoso obtener buenas calificaciones, que a una persona desmotivada por las razones que sean. De nuevo, es razonable para la sociedad remover las causas que desmotivan el desarrollo de la *Potentia*, al costo que sea. Las personas podrán afianzar sus talentos y así incorporar sus

calificaciones superiores a la media, como una señal obtenida con esfuerzo. Esta servirá como indicación en sus currículums y utilizada por los potenciales empleadores como información pertinente sobre el nivel de las capacidades de la persona en cuestión.

Ahora veamos ejemplos de la segunda estrategia llamada “selección”. Un partido político que esté gobernando puede diseñar nuevas formas de evaluación laboral para los funcionarios que quieran acceder a la Administración. Si los posibles candidatos se niegan a realizar la prueba, revelan, indirectamente, información opaca de que tal vez su compromiso no está a la altura del deseado.

Consideremos el caso de un buen Ministerio de Educación que quiere conceder becas a todos los estudiantes. El ente desearía conceder una beca completa a los estudiantes más motivados y ayudas complementarias a los menos motivados para que suban de nivel. Pero, ¿cómo puede diferenciarlos? Los estudiantes saben si están motivados o no. La entidad no quiere incurrir en el despilfarro de destinar miles de horas de trabajo a revisar los millones de historiales. Por tanto, el ministerio podría distinguir a los dos tipos de estudiantes, ofertando diferentes modalidades de ayudas que los indujeran a separarse. Así, una beca completa normal exigiría al estudiante superar una entrevista en la que serían examinadas sus habilidades sociales y sus competencias verbales, además de tener que acreditar unas calificaciones superiores a la media. Por otra parte, una beca completa que implique la realización de deberes especiales sería más exigente. Ante estas dos opciones, los estudiantes revelarían la información opaca, demandando diferentes ayudas del Principal.

Hasta aquí, se han examinado, desde la economía política de la información, dos problemas derivados de las asimetrías en la distribución de la información: el Riesgo moral y la Selección adversa. También hemos revisado cómo se puede responder a esos problemas, por medio del uso de señales y selecciones como cambio estructural. ¿Será posible incorporar dicho cambio al asunto de los *Arcana imperii*, trazados en los recintos vedados de las altas esferas de la *Potestas*?

4.1.2.1 La Constitución de los Estados Unidos como una Selección Adversa Global

El problema de la Información asimétrica cambia radicalmente cuando la cuestión de la Agentividad y sus *Arcana imperii* se mira desde el enfoque de la encriptación, afín a la EPG (Cfr., Méndez y Sanín, 2012). Es difícil hallar en los libros de texto de la ciencia económica o de la ciencia política, por ejemplo, un argumento en que el Principal sea el conjunto del Demos y el Agente las organizaciones e instituciones de la democracia liberal. Construyamos ese argumento hipotético, sin olvidar que ahora la escala del problema es otra. Queremos demostrar que la injusticia social, en términos generales, es debida a una Selección adversa global.

En esta historia paralela el Demos, enfrentado al problema de la Información asimétrica, se equivocó y eligió mal al Agente que lo representa y gobierna: la democracia-liberal. Por lo tanto, son otras las señales y las selecciones que deben introducirse en las organizaciones e instituciones de la democracia liberal, para convertirla en una verdadera democracia: la democracia-radical. Estas señales y selecciones son los cambios revolucionarios que deben impactar el Poder estructural mismo, interviniendo sobre los fundamentos del Capitalismo y su Imperio y no meramente ceñirse a supervisar y mejorar su funcionamiento (como en los modelos dominantes de la Teoría de la Agencia).

La historia estilizada de esa Selección adversa global -es decir: de cómo fue que “Nosotros, el Pueblo” quedó despojado de su capacidad de auto-control del entorno material y político-, es la siguiente. Como se mostró en Méndez y Sanín (2012), el conjunto

completo de la constitución de Estados Unidos y sus enmiendas, especialmente las diez primeras conocidas como *Bill of Rights*, constituyen un punto de quiebre en la historia de la humanidad. A partir de su elaboración y proceso de ratificación, quedó claro que dicho conjunto normativo estaba, desde sus orígenes, diseñado para crear un nuevo modelo imperialista al que Meiksins-Wood (2004) denomina “Imperio del Capital”. Esta visión es contraria a la de quienes consideran que la opción americana por el Imperio es un acontecimiento muy posterior -por ejemplo, Revenga, (1995)-. Adicionalmente y en contra de todo lugar común al respecto

[L]a Constitución de Estados Unidos es el esfuerzo más sistemático y sofisticado y, por tanto, el más exitoso para dismantelar la democracia y su amenaza constante sobre el capitalismo a partir de la privatización de lo común, la despolitización del conflicto y la promesa fallida de inclusión que están inmersas en las agendas de la democracia liberal. (Méndez y Sanín, 2012: 105)

Se puede construir un argumento para arribar a las mismas conclusiones a las que llegamos en Méndez y Sanín (2012), respecto a la constitución de EEUU; pero ahora desde el punto de vista más específico de la EPG. Al concebirla como un asunto que se puede modelar desde el esquema Principal/Agente, se parte de un argumento de principios (en el sentido propuesto por Ronald Dworkin, 2003). No obstante, existe corroboración empírica sobre la cual apoyar este argumento, como se verá a continuación. Mostraremos que ciertas asimetrías de la información indujeron, a la mayoría del Demos estadounidense autorizado, a seleccionar, en la ratificación de la constitución, un documento adverso a sus intereses. Este Demos realizó una selección adversa que denominaremos “global” (holista), mediante la cual el gobierno de los Estados Unidos se constituyó en el corazón geopolítico de la economía mundial del capital. Igualmente, esta selección llevó a los Estados Unidos a asumir un Poder global que no tiene antecedentes en la historia de la humanidad: el Imperio del Capital.

Estados Unidos es el producto de una selección adversa global. “El tubo de ensayo” de esa Selección fue el proceso revolucionario de

1776, liderado por las elites y protagonizado por el Demos estadounidense, transformado en el proceso contra-revolucionario de las elites de 1787 en Philadelphia y, luego, en los Trece estados de la confederación. Ya para entonces era claro que, de los restos de la colonización monárquica europea, estaba emergiendo un nuevo proyecto republicano de expansión global, formulado en la Doctrina Monroe. A propósito de esto, Thomas Jefferson llegó a afirmar

Estoy persuadido de que nunca antes hubo ninguna constitución tan bien calculada como la nuestra para la expansión imperial y el autogobierno. (Hard y Negri, 2005: 181)

Es un lugar común pensar que la ‘democracia’ (un término que procede del griego *demokratia* y que se puede traducir como ‘el poder de los muchos’) se refiere a la forma de gobierno que emergió de las deliberaciones de los padres de la nación estadounidense, entre 1783 y 1787. Lo que no se tiene muy en cuenta es que dichas deliberaciones fueron secretas, con lo cual se configuró el primer componente de la Selección adversa: el desconocimiento, por parte del Principal (“Nosotros, el Pueblo”), de las acciones ocultas del Agente, durante las deliberaciones secretas en el Congreso de Philadelphia. El fruto obtenido de dichas deliberaciones -el texto constitucional *per se*- es, por tanto, un producto con ciertas características desconocidas por parte de su “comprador”, el Demos, según los términos precisos de la teoría de la agencia (Méndez, 2007a).

Por tanto, la historia es más compleja de lo que usualmente se piensa. El proceso histórico de elaboración de la Constitución estadounidense arranca con la adopción de la Declaración de Independencia (1776) y la violenta «lucha de clases» que la engendró (Cfr., Linebaugh y Rediker, 2003).

Hacia el año 1776, algunas personas importantes de las colonias inglesas descubrieron algo que resultaría enormemente útil durante los próximos doscientos años. El hallazgo fue el concebir la Independencia como el surgimiento de una Potestas nueva, de un símbolo, de una entidad legal llamada “Estados Unidos”. Así podrían arrebatarse las tierras, los beneficios y el poder político a los favoritos del Imperio Británico. Además,

en este proceso, podrían desactivar una serie de rebeliones potenciales y crear un consenso de apoyo popular, para la andadura de un nuevo y privilegiado liderazgo. (Zinn, 2005: 60)

La guerra de independencia duró casi diez años y terminó con el triunfo de los rebeldes, debido a la errónea estrategia disuasoria (en el sentido de Thomas Shelling, 1980) de los británicos y al oportunista apoyo francés a las fuerzas revolucionarias. Finalmente, como es sabido, se firma en 1783 la paz de París que selló la independencia.

Después del triunfo en la guerra de independencia para el Demos, el Principal en esta relación de Agencia, emerge la necesidad de establecer el Agente o gobiernos en los que se depositará la *Potestas*. El Poder/*Potestas* fue concretado en los poderes legislativos, ejecutivo y judicial, de los nuevos estados independientes. Las Trece ex-colonias del Imperio Británico en Norteamérica adoptaron constituciones republicanas con diversos matices y se unieron en una Confederación. Sin embargo, durante el periodo de vigencia de la Confederación (*circa* 1776 - 1786),

en algunas de las asambleas representativas de los nuevos Estados triunfan grupos radicales (afines a los intereses de los productores directos: campesinos y pequeños propietarios) que defendían los intereses de los desposeídos por deudas. Por tal razón, se adoptaron medidas legislativas para proteger sus intereses. [...] En otros estados, donde los grupos radicales no alcanzaron a controlar las asambleas legislativas, se produjeron verdaderas insurrecciones. [...] La más célebre fue comandada por un oficial del ejército revolucionario, Daniel Shays, en 1786. Los pequeños propietarios, abrumados por las deudas, comenzaron a tomar vías de hecho para impedir que los tribunales de Massachusetts los expropiaran. (AA.VV, 2012: 158)

Para frenar en seco las rebeliones en marcha las autoridades estatales reaccionaron con medidas de fuerza, lo cual implicó una radicalización de la lucha de clases y un aumento de la violencia. La rebelión de Massachusetts fue sofocada *manu militari*; sin embargo, una vez ahogada, algunos de sus líderes fueron beneficiados con una amnistía general. ¿Cómo explicar esta rebelión? Al calor de la guerra de independencia se desarrollaron varias acciones políticas tendientes a desconocer los derechos de propiedad y las deudas, lo cual no fue

del agrado de los grandes propietarios y de los acreedores. Según el historiador Charles Beard

A medida que la rebelión contra el Imperio Británico se iba aproximando al triunfo, se iniciaba una revolución civil en la sociedad norteamericana. En la etapa prebélica de la controversia por las políticas británicas, los leales habían advertido a los conservadores del partido patriótico que la destrucción del dominio británico llevaría a la insubordinación popular y los ataques contra los privilegios de propiedad y clase. Sus profecías se cumplieron ampliamente durante el transcurso de la Revolución. (Beard, Citado en AA.VV. 2012: 159)

Dichas insurrecciones afectaban claramente los intereses de esos señores, los Padres Fundadores (*Founding Fathers*). Además del conflicto social, derivado de la lucha de clases y la distribución del Poder, se presentó también el problema de Agencia fundamental de la democracia, expresado en la siguiente pregunta: ¿Qué grado de control sobre Agente (el gobierno) ha de tener el Principal (el pueblo)?

Esta profunda tensión en el ámbito de “Lo político” (en el sentido de Laclau y Mouffe, 1987) se puede rastrear hasta los años de la convención constitucional, al interior de la cual es posible detectar fuertes contradicciones. No obstante, como Beard demostró, las posiciones más favorables a los grandes propietarios y acreedores tuvieron un mayor peso en la convención; en comparación con las democráticas que, en últimas, fueron relegadas en la Constitución. Beard estudió el trasfondo económico y las ideas políticas de los agentes que se reunieron en Philadelphia (1787) para redactar la constitución.

Encontró que la mayoría de ellos eran abogados de profesión, que la mayoría eran ricos en cuanto a tierras, esclavos, y comercio marítimo, que la mitad de ellos había prestado dinero a cambio de intereses, y que cuarenta de los cincuenta y cinco tenían bonos del gobierno, según los archivos del departamento de la Tesorería. (Zinn, 2005: 88)

A partir del trabajo Beard, se sabe que varios de los más influyentes revolucionarios estadounidenses como John Adams,

Alexander Hamilton, John Jay y Benjamin Franklin, “eran acreedores y propietarios”

Estas personas que representaban la élite político-económica y cultural de las colonias, se vieron enfrentadas, en los diferentes Estados, a la misma situación de insurrección democrática que tuvo su momento más radical entre 1785 y 1786. (AA.VV, 2012: 159)

El pánico se extendió entre la nueva clase dirigente: ora porque el Pacto de la Confederación no fuera lo suficientemente fuerte para asegurar la independencia de las ex-colonias emancipadas -frente al Imperio Británico y otras potencias europeas-; ora porque, internamente, no se podían proteger todavía, de manera integral, los derechos a la propiedad durante el sangriento parto del Imperio del Capital norteamericano.

Beard encontró que la mayoría de los redactores de la Constitución tenían algún interés económico directo para el establecimiento de un gobierno federal pujante: los fabricantes querían tarifas protectoras, los prestamistas querían acabar con el uso del dinero en metálico para la devolución de las deudas, los especuladores inmobiliarios querían protección para invadir los territorios indios, los propietarios de esclavos necesitaban seguridad federal contra las revueltas de esclavos y los fugitivos, los obligacionistas querían un gobierno capaz de recaudar dinero en base a un sistema impositivo nacional, para así pagar los bonos. (Zinn, 2005: 88)

Para enfrentar los desafíos que agobiaban a la Confederación (la doble amenaza de invasión externa y revolución interna), el Congreso confederal se vio obligado a convocar una Convención en la ciudad de Philadelphia, en mayo de 1787, “con el propósito de reformar los Artículos de la Confederación”

A ella asistieron todos los líderes políticos y militares de la revolución, que serían también los futuros padres de los Estados Unidos de Norteamérica [...] El propósito inicial de la Convención era hacer algunas correcciones a los artículos de la Constitución. Sin embargo, una vez reunida, su primera decisión fue la de redactar una nueva Constitución, para una nueva nación integrada por las Trece ex-colonias. (AA.VV, 2012: 160)

Para algunas voces anti-federalistas, esta primera decisión fue particularmente ilegal: los convencionales habían sido delegados solamente para reformar los Artículos de la Confederación; no para

crear un nuevo texto jurídico fundacional. Para los anti-federalistas se trató de un (silencioso) golpe de estado.

Por consiguiente, la reacción ante semejante cambio de propósitos no podía pasar inadvertida. Una de las primeras provino precisamente de los sectores democráticos. Estos acusaron a los representantes en Philadelphia de perpetrar una conspiración aristocrática, para eliminar los progresos que, a favor de las masas desposeídas, se habían logrado durante la guerra de independencia. (AA.VV, 2012: 160)

Una vez que la Constitución fue redactada, en septiembre de 1787, los *Founding Fathers* se tuvieron que enfrentar al problema de darle una mínima legitimidad, necesaria para la entrada en vigencia del nuevo documento fundacional. Ella suponía transformar los Trece estados soberanos en un nuevo Estado, “cosa que no se lograría fácilmente”

La ratificación de cada estado se imponía, entonces, como un requisito ineludible, si se quería lograr la estabilidad del nuevo régimen. El último artículo de la Constitución, el séptimo, señalaba la manera como entraría en vigor [...] La ratificación por las convenciones de nueve Estados bastará para que esta Constitución entre en vigor por lo que respecta a los Estados que la ratifiquen. (AA.VV, 2012: 161)

Nótese que la ratificación no fue confiada a las legislaturas ordinarias, las cuales, como se ha indicado, estaban dominadas o influenciadas por tendencias democráticas contrarias a la nueva Constitución. El secreto de este mecanismo de ratificación (Art. VII) es que, por un lado, fundamentaba “democráticamente” la nueva Constitución; a la vez que, por otro lado, neutralizaba la oposición ‘demo-kratica’ local a la nueva forma de gobierno federal. De esta manera, se perpetuó el cambio del significado de “democracia” -como Demos (Poder de la mayoría)- a la “democracia” simulada en el “Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos”.

Según Beard, *et al*

Cuando el secreto de la convención fue violado y se dio a publicación el plan propuesto, se desató una tormenta de debates públicos acerca de sus méritos. Los críticos lo atacaron con todas sus fuerzas. No era un plan para

una unión “federal”, expresaban algunos, sino una oscura conspiración para establecer un despotismo centralizado y reducir los estados a provincias. El presidente, insistían otros, se convertiría en un monarca, quizás peor que el rey George III. Los radicales afirmaban que era un ardid mediante el cual los ricos y los poderosos gobernarían el país y oprimirían a la gente sencilla con ejércitos, impuestos y deudas. Los amigos de la libertad protestaban que la misma no tenía una carta de derechos. (Beard, citado en AA.VV. 2012: 170)

Desde entonces persisten entre los especialistas sutiles controversias sobre el significado social y político del origen de las instituciones de este singular país. Para algunos, este proceso revolucionario significó el triunfo de la libertad individual sobre la tiranía y el despotismo del antiguo régimen europeo. Para otros, por el contrario, fue una contra-revolución que impidió la consolidación de los derechos del Demos, en detrimento de los intereses de las elites oligárquicas de la época.

No sobra mencionar que la interpretación radical de Charles A. Beard fue respaldada recientemente por el trabajo de Robert McGuire *To Form a More Perfect Union* (2003). McGuire empleó una sofisticada metodología para cuantificar el impacto de los intereses económicos personales de los Padres Fundadores, sobre la estructura y el contenido de la Constitución de Estados Unidos. Esto revivió la interpretación de Beard. Una conclusión importante que se deriva del trabajo de Beard (o de McGuire) es que la condición rawlsiana del “Velo de ignorancia”, supuestamente necesaria para producir un contrato social justo, no es y no puede ser satisfecha en la realidad. Cualquier constitución o contrato social será moldeado por los intereses opacos de sus diseñadores. De ahí la necesidad de introducir un tercer Principio de Justicia que neutralice la opacidad de la *Potestas* en las más altas esferas durante y después de la Posición original.

Resaltaremos algunos aportes de los trabajos de Beard y McGuire. En primer lugar, quedó opacado, en las narrativas oficiales, el proceso de participación detrás de la creación de la democracia estadounidense. Este proceso fue bastante restringido -pues sólo

podían participar y votar minorías constituidas por varones blancos y propietarios-. En segundo lugar, fue olvidado que, una vez terminada la guerra de independencia, una parte del ejército revolucionario no fue disuelto; sino estacionado en las fronteras del oeste, para hacer frente a la resistencia de los pueblos originarios de Norteamérica. En tercer lugar, se olvidó, durante un siglo, el tratamiento dado a las “personas restantes” en un documento que consagró el Principio de Igualdad, señalado en el artículo primero, sección segunda. Y en cuarto lugar, las rebeliones contra el gran capital fueron convenientemente “olvidadas”.

También es posible detectar las huellas de la Selección adversa global en la obra seminal de la doctrina constitucional de Estados Unidos: “El Federalista” (1780/2006). En esta obra de socialización ideológica de la Constitución, es descollante la insistencia de sus autores (Padres Fundadores) para denominar este nuevo régimen como una “República” y no como una “democracia” (Sanín, 2014).

Es evidente la prevención de “El Federalista” hacia la democracia. Como argumentaron Méndez y Sanín (2012), para los Padres Fundadores este régimen no era sólo la antítesis de las monarquías europeas; sino además una antítesis de la democracia en al menos dos sentidos:

1. En el sentido estricto de la república liberal, como antítesis de la monarquía absoluta que es su sustento original, la construcción de un poder ejecutivo que es una suerte de Dr. Jeckyll y Mr Hyde, de la nación (“The law of the land”): En el interior, se trata de un ejecutivo controlado políticamente por un congreso representativo y jurídicamente por un sistema judicial compacto. Pero, más allá de sus fronteras y cada vez con mayor voracidad, es el poder ejecutivo del Imperio del capital que actúa cooptando todo tipo de controles (Chomsky, 2013) y que incluso, cuando EEUU alcanza su sueño dorado de ser la policía del mundo, impone de facto la validez y legitimidad de los dispositivos del derecho internacional asumiendo el lugar indiscutido de una soberanía política global y que torna en “porosas” todas las soberanías allende sus fronteras a partir de un sui generis “estado de excepción” permanente (Zizek, 2009b; Carl Schmitt, 1988).

2. En el significado de la democracia representativa, se trata de una reconfiguración del pueblo a quien se le elimina su carácter político y de sujeto crítico y exclusivo de la democracia y se le degrada a sujeto jurídico poseedor de derechos políticos limitados (entre ellos el voto) y densamente controlados por la constitución y las leyes. En esta medida lo que se le asigna a la democracia como elemento fundante y natural es la representación. Lo que se obtiene con este giro jurídico es la exponencial identificación de la democracia con el liberalismo, una progresiva tendencia a virar las discusiones políticas hacia los límites constitucionales que deben ser connaturales a la democracia. Estados Unidos no inventó la representación, sino que redefinió la democracia como esencialmente representativa, como su idea constitutiva. Ahora bien, como recientemente la definió Van der Pijl de manera categórica, la representación parlamentaria mediante elecciones no es sino una forma “que permite sustituir una fracción de la clase dominante por otra sin alterar los fundamentos del orden social”. (Méndez y Sanín, 2012: 106-107)

Incluso para los Padres Fundadores resultaba obvio que lo que alumbraba la Constitución de 1787 era un nuevo modelo de poder imperial. Este superaba, en estatura y dimensiones, al imperialismo europeo y a sus formas de colonialismo. La novedad de la Agencia constitucional de EEUU implicaba una sofisticación del capitalismo, pues cortaba de un tajo con las viejas jerarquías estamentales del continente europeo. El resultado fue el perfeccionamiento del Imperio del Capital, en un proceso que se intensificará muy rápidamente a partir del robo del Canal de Panamá (Véase, *infra*. 4.2).

Además de los tres *Arcana imperii* señalados, -(a) secreto en las deliberaciones constitucionales, (b) secretos del proceso de ratificación y (c) exclusión del demos (pueblos originarios, mujeres, afroamericanos, varones no propietarios)-, un cuarto, -(d) gran momento de la Selección adversa global-, se halla en la icónica sentencia de *Marbury Vs. Madison* que,

[L]ejos de afirmar la democracia y el lugar activo del pueblo, anuncia su muerte y con ello la forma y extensión ideológica del liberalismo, un conducto central de la empresa despolitizadora norteamericana que esparce un tipo de ideología cuya negación de la democracia es absoluta. A partir de este momento y cada vez con mayor intensidad, las demandas políticas antisistema tanto de inclusión de los excluidos como de rechazo absoluto a

244-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la
Desestabilización de la "Justicia como Equidad

la legalidad del sistema serán cauterizados constitucionalmente. (Méndez y Sanín, 2012: 109)

El “giro de tuerca” final (del proceso de Selección adversa global) se halla así en la judicialización de los conflictos políticos. A partir de la jurisprudencia de la Corte Suprema de EEUU y la aplicación de diversas figuras legales, como el *Stare decisis*, queda claro que la última palabra en la solución de los conflictos es exclusiva del tribunal supremo.

Podríamos incluso ir más lejos y afirmar que la concentración es tal que implica que todo conflicto social, para manifestarse sensiblemente a los ojos del derecho tiene que ser resuelto por la Corte. Lo que esto auspicia es una imagen del conflicto disociada de la realidad, en la que el mundo político conflictual de las minorías, los desempoderados o excluidos es reprimido y negado violentamente como inexistente, como una manifestación de brutalidad e incivilidad que amenaza constantemente la perfección del régimen legal. (Méndez y Sanín, 2012: 109)

Lo más grave para los descendientes de los pueblos subalternos, tanto en el Norte hegemónico como en los Sures, es que este modelo constitucional ha sido trasplantado por el mundo, a partir de sucesivas “oleadas de americanización” (como en las constituciones japonesa y alemana, de la segunda postguerra; o el Tribunal de Justicia Europea). Ese modelo adverso para los intereses del Demos ha sido el indicador, “por excelencia”, del “buen Gobierno”, en todas las latitudes.

Sin embargo, lo que realmente acontece como producto de esta “cerradura macabra” del modelo de justicia constitucional de Estados Unidos, su copia en otras agencias administrativas supranacionales –Consejo de seguridad de la ONU, Directorio del FMI, etcétera, su ciega importación por los estados postcoloniales, es la instauración de un poder ejecutivo imperial que coopta hasta absorber todos los poderes administrativos y legales internacionales hasta convertirse en su verdadera estructura, es los medios para la concreción de las tres agendas de destrucción de la democracia (privatización de lo común, despolitización del conflicto y la promesa fallida de inclusión democrática) arriba indicadas. (Méndez y Sanín, 2012: 110)

4.2. Los *Arcana Imperii* como Cimientos del Imperio del Capital.

Los teóricos de la economía política de la información debilitan sus modelos -quizás por su acrítica aceptación de los presupuestos normativos de tanto el Individualismo metodológico (IM) como de la Teoría de la elección racional (TER)- cuando se enfocan en los problemas de Agenciamiento. Estos asuntos, derivados de las asimetrías de la información, son evaluados como si se limitaran a un mero (re)diseño institucional de las organizaciones e instituciones que conforman la Sociedad de mercado. Esto es coherente con el supuesto de que todos somos *homo economicus*. Por tanto, aquella como éstos son entes “naturales”.

Sin embargo, desde el punto de vista más radical de la economía-política global (EPG), los *Arcana imperii* no aparecen ni actúan en un vacío histórico-geográfico. En esta sección, se sostendrá que los *Arcana imperii*, definidos como el conjunto de toda la información encubierta y custodiada por el Poder, conforman un instrumento fundamental para el auge de una entidad histórico-geográfica específica: el Imperio del Capital. Esto no excluye que también lo sea de otras formaciones históricas.

Como se indicó anteriormente, el sintagma “Imperio del capital” procede de la obra de Meiksins-Wood (2004) en la que se explica detalladamente la especificidad del capitalismo y sus efectos sobre el moderno sistema internacional. Adicionalmente, el concepto ha sido llenado de más contenido sustantivo por Leo Panitch, y Sam Gindin (2013).

Meiksins-Wood caracteriza el imperialismo capitalista mediante el estudio de la relación entre los Poderes (*Potestas*) extraeconómicos y económicos. Los Poderes (*Potestas*) extraeconómicos están en manos del Estado. Aquí se denominarán —sintetizando las funciones que desempeñan— “la policía”. Y el Poder (*Potestas*)

económico de apropiación de plusvalía, se denominará “el mercado”. Por otra parte, la palabra “mercado” se refiere a las instituciones que conforman la relación de dependencia material de la fuerza de trabajo (y los capitalistas) a los imperativos de competencia, maximización y acumulación. Si los agentes económicos (familias y empresas) quieren satisfacer sus necesidades en el capitalismo, entonces deben competir, deben ser productivos y deben acumular (Meiksins-Wood, 2004: 21).

Para expresarlo de manera concisa, “la policía” es el conjunto de funciones estatales cuyo fin es la vigilancia y el castigo de la población. “El mercado” no puede funcionar adecuadamente sin el soporte que le brinda “la policía”. Lo que Meiksins-Wood no advierte es que ámbos utilizan los Arcana imperii para ser eficaces. Por tanto, la clave para comprender la especificidad del capitalismo (y su imperio) es la secreta interacción entre policía y mercado.

Meiksins-Wood (2004) demuestra que la extensión territorialmente ilimitada del capitalismo y el mantenimiento de su hegemonía ha sido posible, debido a su singular capacidad de internacionalizar la policía o poder “extraeconómico”. Este se integra a un sistema de múltiples estados, relativamente autónomos como en un gran rebaño de ovejas; aunque estrechamente vigilados por una policía mundial. Se trata de una internacionalización *sui generis* de las funciones de policía, en la que se apoya el capital para extraer la plusvalía en los ámbitos bien delimitados del Estado nacional.

Para Meiksins-Wood, el capital global no está inserto en un gobierno mundial, sino en un sistema global de múltiples estados. Su imperio se refiere a las complejas relaciones entre el capital global y los estados territoriales que organizan y hacen cumplir su hegemonía.

La forma política de la globalización —de nuevo— no es un estado global, sino un sistema global de múltiples estados locales, estructurados en una relación compleja de dominación y subordinación. (Meiksins-Wood, 2004: 33)

La especificidad de dicha “relación compleja de dominación y subordinación” reside en la capacidad única del capital global para

imponer su hegemonía, sin tener que crear un sustituto de los estados-nacionales territorialmente delimitados. En las formas pre-capitalistas de imperio, por el contrario, la hegemonía sí que dependía del alcance geopolítico directo de la fuerza diplomática y militar de la metrópolis sobre sus colonias. En cambio, el capitalismo creó, entre los siglos XVIII-XIX, una forma económica imperial autónoma de la forma política de dominación, a la que Meiksins-Wood denomina “el Imperio del capital”.

Meiksins-Wood (2004), Panitch, y Gindin (2013) y Ho-Fung (2014) demuestran que los EEUU son el primer imperio verdaderamente capitalista de la historia: es, precisamente, la primera potencia hegemónica que detenta la clase de *Potestas* económica, necesaria para prescindir de las ambiciones territoriales directas. Sostiene su mercado global, imponiendo, sobre todos los territorios que ambiciona, los constreñimientos económicos propios del mercado, bajo la tutela de su policía mundial.

Para Meiksins-Wood, la concreción del Imperio del capital (y su policía mundial), en los EEUU, fue la respuesta de sus elites a la necesidad de compaginar un contradictorio sentimiento anticolonial doméstico con el imperativo de expansión ilimitada de su capital. Esto se logró sin incurrir en los costos y riesgos de una antipática dominación colonial directa de los territorios y pueblos codiciados. Después de su creación, los EEUU completaron, a sangre y fuego, su expansión hacia el sur y el oeste, desde las antiguas trece colonias inglesas de Norteamérica. Obedeciendo la ideología del “Destino manifiesto”, los pueblos originarios locales fueron desplazados violentamente, lo cual fue justificado con los principios imperialistas de *Terra Nullis y res Nullis* -sacados de la filosofía política de John Locke- (Meiksins-Wood, 2004: 119). Tras esto, las élites de EEUU optaron por perfeccionar el llamado imperialismo “informal” de los británicos: un imperialismo sin dominio colonial directo, convirtiéndolo en el eje de su política exterior -como quedó demostrado en el corolario de Theodore Roosevelt a la Doctrina Monroe-.

La referencia velada a la necesidad de una policía mundial para el Imperio del capital fue anunciada públicamente, quizá por primera vez, en la arrogante enmienda a la Doctrina Monroe que el presidente Theodore Roosevelt formuló en su discurso sobre el Estado de la Unión al Congreso estadounidense (SOTU, por sus siglas en inglés) en diciembre de 1904:

Si las grandes y civilizadas naciones del presente se desarmaran, el resultado sería, de una u otra forma, un inmediato recrudecimiento de la barbarie. Bajo cualquier circunstancia, un ejército regular puede ser destinado para servir a los propósitos de una policía internacional. Hasta que la integración internacional y la noción de derechos y deberes entre países estén más afianzadas que en la actualidad, una nación que desee tanto la seguridad interna como el bienestar de los demás pueblos debe tener una fuerza adecuada para tal trabajo, asumiendo su cuota en la responsabilidad (de salvaguardar la seguridad del) mundo entero. (Presidente Theodore Roosevelt, Discurso sobre el Estado de la Unión, 6 de Diciembre de 1904)

El presidente Roosevelt en su discurso afirmó que si un país de América del Sur amenazaba o ponía en peligro los derechos o propiedades de ciudadanos o corporaciones estadounidenses, el gobierno de EEUU estaba obligado a intervenir en los asuntos internos del país en cuestión, con el fin de restablecer los derechos y el patrimonio de sus corporaciones y ciudadanos. No obstante, ¿qué derecho tenían los ciudadanos y empresas estadounidenses sobre el istmo de Panamá? Como demostró Ovidio Díaz Espino en *El país creado por Wall Street* (2004), el banquero JP Morgan, el bufete de abogados de Wall Street, *Sullivan & Cromwell*, y el presidente Teddy Roosevelt planearon, financiaron y apoyaron la secesión del istmo de Panamá de Colombia y el posterior robo a los panameños (“*I took the Isthmus.*” –Presidente Theodore Roosevelt, 1904) de la Zona del Canal:

El canal fue propiedad robada. Los socios del robo son un grupo de promotores del canal y especuladores y cabilderos que obtuvieron su dinero como producto de la rebelión fomentada, protegida y realizada [por el gobierno de Estados Unidos] The New York Times, 29 de diciembre de 1903. (Citado en Díaz Espino, 2001)

La maldición que cayó sobre la exprovincia colombiana de Panamá se explica en buena medida porque su historia

[Q]ue en muchos sentidos condensa la historia del mundo moderno, está ligada a los muchos intentos que las partes interesadas –españoles, británicos, franceses, estadounidenses, latinoamericanos y ahora chinos– hicieron para sacar provecho de un rasgo geográfico convertido, a fuerza de magia y geopolítica, en maravilla. (Guardiola-Rivera, 2012: 156)

Según Guardiola-Rivera la globalización capitalista posee unos claros aunque escamoteados orígenes hispanoamericanos que pusieron las bases del tránsito entre el imperialismo formal y el informal. Por ejemplo, sin la creciente demanda de plata hispanoamericana por parte de India y China antes del siglo XIX, no habría habido globalización capitalista como la conocemos. De ahí que Meiksins-Wood pueda afirmar que, si durante el siglo XIX la hegemonía capitalista de Gran Bretaña, hubiese sido capaz de explotar el subcontinente Indio informalmente, sin recurrir al despotismo militar ni a la dirección de un gobierno colonial, es casi seguro que lo habría hecho. Tenía la infraestructura monetaria global para hacerlo. Esto corroborado por el gran provecho que Gran Bretaña obtuvo de su propio imperio “informal” en Canadá y Australia y el naciente Sur global: en América del Sur, además de sus inversiones masivas en territorios que no estaban directamente controlados por su dominio, como en los EEUU de Norteamérica y otras partes del mundo.

El imperialismo “formal” o tradicional se puede definir claramente como un proyecto de expansión que se basa en el control material y político de un territorio ajeno. El imperio se define como la capacidad (*Potestas*) para explotar los recursos humanos y naturales de una colonia, hacia fines políticos, económicos y militares, más allá de sus fronteras e intereses. Por tanto, para Meiksins-Wood, la esencia de los imperios pre-capitalistas es la dependencia a la dominación política directa sobre un territorio, para la explotación de los pueblos y los recursos. Esto se formula, sin negar que las potencias capitalistas hayan participado eventualmente en empresas coloniales. Tampoco sin negar que aún hoy puede haber declaratorias de Estados de excepción, en los que el control territorial directo sea ejercido para

finés específicamente capitalistas. Empero, más recientemente, el capitalismo ha producido un tipo diferente de imperialismo, que no lo hace depender de la dominación política directa del territorio.

Para Meiksins-Wood (2004) la apropiación capitalista de la plusvalía, que se extrae de la población local, requiere ciertamente de apoyos políticos territoriales. Las relaciones sociales del capitalismo transforman la “estructura” política del territorio objetivo. De ahí que la función de la policía, cuando apoya al capitalismo, es muy diferente del papel de la misma en las sociedades pre-capitalistas. La policía, por tanto, tuvo un papel directo en la apropiación del excedente, en estas sociedades donde la extracción de plus-productos se logró por medio de la coerción directa -en forma de dominación legal o militar-. Según Meiksins-Wood, en muchos estados pre-capitalistas, los poderes de apropiación dependían de la posesión directa, por parte de los apropiadores del plus-producto, del aparato policial o de alguna de sus piezas -como las oficinas estatales encargadas de las aduanas y demás formas de hacer la recaudación fiscal-.

En otros casos, la apropiación derivaba de la realización de determinadas funciones policiales (judiciales o militares) o de algún tipo de privilegio legal. En la vieja Europa, por ejemplo, los poderes de apropiación dependían de la situación jurídico-política de los dueños de la tierra. En las sociedades pre-capitalistas, la apropiación de excedentes estaba inextricablemente unida a la policía. El imperialismo europeo pre-capitalista siguió la misma lógica, extendiendo las funciones policiales, por ejemplo, por medio de la incautación del territorio o la brutal extracción de tributos.

Cualquiera que observase a los españoles en América del Sur, o, más tarde a los belgas en el Congo, no habría tenido dificultades para comprender los medios a través de los cuales la riqueza del súbdito estaba siendo transferida al amo. (Meiksins-Wood, 2004: 13)

El mercado y la policía estaban inextricable y transparentemente ligados. La apropiación económica requería detentar algún poder policivo, ejercido durante un largo periodo de

tiempo y sobre un territorio determinado. Esto era así debido a que estas sociedades eran precisamente *no*-capitalistas.

Para Meiksins-Wood, por el contrario, la especificidad del capitalismo reside en la independencia “del mercado” y “la policía”. Ambas esferas, supuestamente “independientes”, en realidad estaban ligadas en opacas interdependencias (como las arriba señaladas, en relación con el origen del Canal de Panamá). En el capitalismo, los métodos para la acumulación de riqueza (y para la obtención de la plusvalía de la fuerza de trabajo) prescinden de la evidente coerción de una fuerza armada. Los apropiadores no tienen ninguna necesidad del tipo de poder policivo directo, el cuál sirvió a las clases explotadoras anteriores como medio de acumulación de riqueza y, eventualmente, de acumulación originaria de capital.

Mientras la propiedad feudal implicaba el poder de la policía en manos del señor, en el capitalismo esto ya no es necesario. La explotación no está ligada al desempeño de ninguna función policiva por parte del capitalista. La policía, en el Estado moderno burgués que distingue y promueve el capitalismo, es sin duda un elemento esencial para la protección del nuevo sistema de propiedad. Sin la fuerza, el orden social y las condiciones para la acumulación serían inestables; pero el capital en sí no ejerce directamente tales poderes policivos, como medio de la obtención de la plusvalía de la fuerza de trabajo. Meiksins-Wood, siguiendo la concepción material de la historia de Karl Marx, afirma que, en todos los sistemas de explotación del hombre por el hombre, hay dos “momentos” de la explotación: (i) la apropiación del trabajo excedente y (ii) el poder coercitivo (policía) que la sustenta. En *Das Kapital*, Marx se ocupó en demostrar esto: en el célebre capítulo sobre la llamada “acumulación originaria”, el sabio alemán reveló el secreto de su interacción.

Para Meiksins-Wood, estos dos “momentos” están formalmente separados, el uno del otro, en el capitalismo ya instituido, así se hallen ligados subrepticamente. Cuando Meiksins-Wood habla de la separación de lo político (“la policía”) y lo económico (“el mercado”) en el capitalismo, esto significa no solo que

existe una esfera económica autónoma “como nunca existió antes en las formaciones históricas” pre-capitalistas. Hay, también, un tipo característico de policía ligada a ella.

Adecuada a la creación de una esfera “económica” autónoma, el capitalismo creó nuevas formas de *Potestas* o dominación. En el capitalismo, tanto los apropiadores como los productores dependen de las constricciones básicas del mercado para satisfacer sus necesidades. La relación entre ellos está mediada por el mercado. En las sociedades capitalistas, la subordinada fuerza de trabajo que constituye, en general, la inmensa mayoría de la población, trabaja para producir los beneficios del capital. Los trabajadores no pueden satisfacer sus propias necesidades sin producir beneficios para los capitalistas, quienes son una pequeña minoría de la población. A su vez, la policía se encarga de que la fuerza de trabajo, en conjunto, no pueda tener acceso a los medios de vida o, incluso, a los medios de trabajo en sí mismos (la tierra, el agua, la educación superior, por ejemplo), sin antes pasar por el mercado; es decir: sin la venta de su fuerza de trabajo a cambio de un salario o una deuda. Así, el dominio al cual están sujetos los trabajadores está arraigado en su dependencia del mercado y en la vigilancia policial.

Para Meiksins-Wood, los grandes dueños del capital están sujetos a los imperativos impersonales del mercado -los imperativos de la competencia, la maximización y la acumulación que impulsan el sistema capitalista-, encontrándose también bajo la potencial vigilancia de la policía. Sin embargo, el hecho secundario de que los capitalistas también sean dependientes del mercado (para el acceso al crédito y a la mano de obra) no pone el capital en igualdad de Poder (*Potestas*) frente a la fuerza de trabajo. Por el contrario, los imperativos del mercado obligan al capital a maximizar las ganancias, extrayendo cada vez más plusvalía del trabajo hasta llegar al extremo de sustituirlo, en buena medida, por robots, al elevado precio para la sociedad de tener que soportar grandes tasas de desempleo estructural y subempleo. Esto es totalmente independiente de la astucia criminal

de algunas estrellas mediáticas del capitalismo para manipular los mercados. Un capitalismo sin corrupción o fraude, como sueñan los socialistas y liberales, también sería, manifiestamente, muy desigual y explotador.

Sobre la separación de la policía y el mercado, el imperio del capital extendió sus tentáculos, allende sus protegidas fronteras originales. A partir de ahí, el capital global pudo acumular cuantiosos beneficios por medios meramente “económicos”. La deuda externa y los tratados de libre comercio fueron las estrategias financieras por medio de las cuales las economías subalternas, del naciente Imperio del capital, se insertaron en la órbita del mercado global. Ellas se convirtieron en objeto de presiones monetarias y comerciales que emanaban de las principales plazas del capitalismo global: Londres, Nueva York, Chicago, Frankfurt, París, Tokio, Singapur, Hong Kong.

Se podría argumentar que esto no es el “imperialismo” tradicional, en la medida en que este tipo de explotación no requiere del control territorial directo o la dominación política del pueblo subalterno por el estado imperial. Efectivamente, EEUU, sede del imperio del capital *par excellence*, no ha librado, con obvia beligerancia, una guerra imperialista contra sus rivales externos. En contraste,

Tal como observara el filósofo Hegel en aquel entonces, los principados alemanes no estaban en condiciones de hacer frente al poder masivo de Napoleón. Con esa falla en mente, Hegel construyó, en su Filosofía del derecho, una filosofía política basada en la premisa de que lo que Alemania requería para contrarrestar un peligro como ese era un estado francés y una economía británica, una síntesis de Napoleón y Adam Smith. Estuvieran o no pensando en esos términos filosóficos los líderes de Alemania [...] de lo que no queda ninguna duda es de que el proyecto de formación del estado y del desarrollo económico, que maduró bajo Bismarck a finales del siglo XIX, fue ante todo una empresa militar. [...] El caso emblemático fue el gigante productor de armamentos y acero Krupp. (Meiksins-Wood, 2004: 148-149)

Meiksins-Wood explica así la respuesta francesa y alemana al naciente Imperio del capital. Al mismo tiempo, se entiende que la

literatura sea reacia a utilizar el término ‘imperialismo’ para describir la dominación, específicamente económica, engendrada por las rivalidades geopolíticas y militares en el seno del capitalismo: pueden surgir problemas para explicar las actuaciones de, por ejemplo, Alemania y Francia en tiempos de Napoleón, Bismarck o Hitler. Desde el punto de vista del imperialismo capitalista, los líderes de Alemania, especialmente los Nazis, emprendieron una estrategia geopolítica equivocada, intentando establecer un imperio formal -en lugar de uno “informal”- sobre toda Europa. *Mutatis mutandis*, incurrieron así en el mismo error de Napoleón. Sin embargo, después de las guerras napoleónicas y, sobre todo, de la primera y la segunda guerra mundial, franceses y alemanes, al parecer, aprendieron la dura lección del liderazgo anglosajón, como la actual administración imperialista-informal del euro-sistema parece confirmar para desgracia de los pueblos del peyorativo grupo de los PIIGS’s.

En todo caso, las formas extra-económicas de dominación directa, con el propósito de explotación y apropiación, fueron suplantadas por las formas económicas que operan por medio del mercado. Esto empezó a suceder a partir del hito histórico en que la policía y el mercado se “divorciaron”, -dado en Europa, durante el paso del Siglo XVIII-XIX, con la creación de la policía moderna por Joseph Fouché (Zweig, 1935)-.

A falta de una palabra mejor, Meiksins-Wood insiste en llamar “Imperio del capital” al imperialismo económico distintivo del capitalismo. En palabras de Yanis Varoufakis, la clave del triunfo del imperio del capital es su descubrimiento de que “la hegemonía a diferencia de la mera dominación, o de la vulgar explotación” pre-capitalista, entiende que su poder (*Potestas*) se acumula ilimitadamente cuando no se limita a extraer excedentes de una fuerza de trabajo finita, sino invirtiendo especialmente en las capacidades (*Potentia*) relativas de dicha fuerza para generar más excedentes (plusvalía).

Para sacar algo de sus súbditos, la potencia hegemónica debe dominar el arte de darles algo a cambio. Tiene que fortalecer sus excedentes, si quiere mantener el poder. Para ello, debe redirigir grandes partes de los mismos entre sus subalternos. (Varoufakis, 2013: 319)

La Especificidad de dicha potencia hegemónica reside, según Meiksins-Wood (2004: 23), en la separación de “lo político” (la policía) y “lo económico” (el mercado). Después de esa separación a ella cabe agregar la “financiarización”. Esta se constituye por un doble movimiento: una segunda separación, ahora de “lo financiero” y “lo productivo” –por el lado económico- y la colusión entre “la policía” y las “altas finanzas” –por el lado político-. En este proceso, los *arcana imperii* son fundamentales.

Los rasgos más específicos de la Financiarización se presentarán a continuación, a partir del estudio de los trabajos de los economistas-políticos Frances Thomson y Sahil Dutta (2015) y de la antropóloga Gillian Tell (2009), quien ha estudiado la cultura corporativa de *Wall Street* como una tribu urbana.

La Financiarización es una separación, característicamente capitalista, entre lo financiero y lo productivo. Parafraseando a Meiksins-Wood (2004: 21), es un sistema en el que todos los actores económicos -apropiadores y productores- deben comprar o vender servicios financieros para satisfacer sus necesidades básicas. Igualmente, este sistema organiza y vigila un dispositivo de apuestas globales, sobre los derivados de esos productos financieros.

Lo anterior puede sonar, en principio, un tanto extraño. Sin embargo, la cuestión es sencilla: en el Imperio del capital, ningún actor económico puede “existir” sin la posesión de productos financieros (comunes o exóticos), como lo son las cuentas de ahorro, las cuentas corrientes, los seguros, las hipotecas, los créditos, las divisas, los bonos, las acciones, etcétera. Con la financiarización los precios de estos productos dependen no tanto del desempeño productivo de sus poseedores; sino de la especulación bursátil sobre dicho desempeño.

En el Imperio del capital, se ha levantado una pirámide financiera sobre la extensa base demográfica y productiva de las economías. Con el tiempo, la pirámide se ha separado de la base. Desde su pináculo, se crearon los ‘derivados’, que son apuestas sobre el desempeño de la base productiva. Según la Real Academia Española:

Una apuesta es una forma de juego basado en el azar, del que se espera obtener algún tipo de beneficio. El procedimiento de apuesta consiste en un depósito de dinero o algún objeto de valor en función de un evento contingente, con el objetivo de obtener dinero o bienes adicionales [...] La apuesta consiste, básicamente, en una predicción de entre un grupo de posibilidades, que arrojará un mayor beneficio cuanto menor es la posibilidad calculada previamente a su cumplimiento y mayor el valor depositado como pronóstico. La forma más sencilla de apuesta se dirime entre dos alternativas, como al arrojar una moneda al aire. (DRAE, voz: “apuesta”)

En otras palabras, los derivados son apuestas basadas en la ocurrencia de cualquier suceso probable que quizás afecte, positiva o negativamente, el desempeño futuro de un sin fin de productos financieros subyacentes (como las hipotecas, las tarjetas de crédito, los bonos del gobierno, las acciones, etcétera). Una acción es un documento comercial que representa una fracción del valor presente de una empresa, cotizante en la bolsa. En cambio, una opción es un valor futuro. Al comprarse una acción se adquiere parte del valor presente de una empresa. Si compro una opción, se tiene el derecho de comprar o vender una acción o cualquier otro activo subyacente (bonos, divisas, *commodities*) en el futuro. La opción otorga el poder de comprar o vender; mas no la obligación de hacerlo durante el plazo estipulado en el contrato. Acontecimientos probables -como que el futuro será muy parecido al pasado- o menos probables -como catástrofes naturales, cambios climáticos, recesiones o auges económicos, descubrimientos científicos o técnicos, fracasos o éxitos industriales, nuevas modas, guerras, golpes de estado, cambios demográficos, errores de política pública, fallas de estado, etcétera- determinarán lo que el gran apostador institucional hace con sus

millones de opciones. Cualquiera de esos acontecimientos, u otros más inesperados, afectan los precios esperados. No obstante, la Financiarización posibilita que, independientemente de lo que ocurra con lo productivo, las pocas “manos que mecen los mercados” puedan anticipar los detalles de esas perturbaciones, de manera correcta o incorrecta. Y sobre esa endeble base de conocimiento, seguirán especulando.

John Maynard Keynes previó esta situación en 1936 cuando, de manera elegante, afirmó lo siguiente, en su Teoría General:

Los especuladores pueden no hacer daño cuándo solo son burbujas en una corriente firme de espíritu de empresa; pero la situación es grave cuando la empresa se convierte en burbuja dentro de una vorágine de especulación. Cuando el desarrollo del capital de un país se convierte en subproducto de las actividades propias de un casino, es probable que aquél se realice mal. (Keynes, 1936: 159)

Para que ese “casino” pueda hacer apuestas y extraer beneficios de los productos financieros subyacentes, pegados a sus largos tentáculos, un sistema financiero en la sombra –*shadow banking system*– tritura millones de ellos, con el propósito de dispersar el riesgo de impago de cada uno. Luego, los millones de fragmentos, dispersados en unas grandes “piscinas” (*pool*) de activos subyacentes, son mezclados y empaquetados bajo la forma de instrumentos financieros estructurados (*MBS*, *CDOs*, *CDCs*, *SIVs*, etcétera) para ser vendidos globalmente como productos –supuestamente– “sin” riesgo de impago. Esta operación de nigromancia financiera se denomina “titularización” (*securitization*). Con la Titularización, lo financiero queda así separado de lo productivo: el sector bancario abandona su razón de ser principal, -proveer financiación prudente a los Estados, las empresas y las familias-, y la cambia por la pura especulación, como demuestran Tell (2009), Duncan (2012) y Thomson y Dutta (2015).

Los grandes apostadores en el “casino” del Imperio del capital, “armados hasta los dientes con ecuaciones de Black-Scholes” (Guardiola-Rivera, 2012: 133) esa fantasía estadística creada por los

quants -los alquimistas de *Wall Street*, traídos del *Silicon Valley*, para erigir y mantener esa colosal plataforma de información secreta, en los opacos mercados secundarios- conforman la nueva razón de ser de lo financiero: la especulación a una escala espacio-temporal nunca vista en la historia del capitalismo. Las operaciones de compraventa de alta frecuencia -en las que paquetes, compuestos por millones de opciones, son comprados y vendidos en escasos milisegundos o *high-frequency trading* (HFT)- ya constituyen más del 50% de las operaciones bursátiles anglosajonas.

En los Estados Unidos, las empresas de negociación de alta frecuencia representan el 73% del volumen de todas las órdenes sobre *equity*. El Banco de Inglaterra estima porcentajes similares para el mercado estadounidense en 2010, y sugiere además que el mercado europeo de HFT representa alrededor del 40% del volumen de órdenes de negociación, alcanzando para Asia entre el 5 y el 10%, con potencial de rápido crecimiento. Por valor, se estima que en 2010 el HFT representaba el 56% de las operaciones de capital en Estados Unidos y el 38% en Europa”. Cfr., Jeremy Grant (2-9-2010). “*High-frequency trading: Up against a bandsaw*”. (En, *Financial Times*. Consultado el 5-12-2011)

Además, el casino del Imperio del capital promueve, entre la población, la difusión de una cultura de inversión característicamente especulativa. Al trabajador asalariado promedio -ni qué decir del pequeño o mediano empresario- ya no le interesan los bienes o servicios que produce. Lo que le importa realmente es el flujo de ingresos y egresos, a corto plazo, sobre sus productos financieros: hipotecas, cuentas de ahorros, tarjetas de crédito, fondo de pensiones, de inversiones, etcétera. Lo que ahora llama la atención del ciudadano inversionista es el flujo de dinero que los economistas denominan “renta”.

Empero, el sistema paga, por la propagación de esa cultura, el precio exorbitante de hacerse más inestable, padeciendo crisis muy severas. En el Imperio del capital, el suministro continuo de nueva financiación para la buena marcha de los actores económicos, queda sometido así a una colosal actividad especulativa: una dependencia de por sí muy peligrosa para el conjunto de la sociedad y que no agrega

ningún valor a la economía productiva real. Los Estados, las empresas y las familias que están en bancarrota o al borde de ella son los más vulnerables en esta situación.

No obstante, el Imperio del capital necesita de la Financiarización: con ella alcanza el sueño dorado de combinar la maximización de beneficios con la imposibilidad de quiebra sistémica, por medio de una diabólica alianza entre las “altas finanzas” y “la policía”. Esto convierte a la corrupción y el fraude en los mayores problemas del Imperio del capital. En palabras de Wolfgang Streeck

(*Según*) Weber, el fraude y la corrupción han acompañado siempre al capitalismo. Pero hay buenas razones para creer que con el ascenso del sector financiero a los puestos de mando se han vuelto tan dominantes que la reivindicación ética del capitalismo de Weber parece ahora referirse a un mundo totalmente distinto. Las finanzas son una «industria» donde la innovación es difícil de distinguir del retorcimiento o el infringimiento de las normas; donde los beneficios por actividades semilegales e ilegales son especialmente altos; donde el gradiente en conocimiento experto y pago entre las empresas y las autoridades reguladoras [léase, la policía] es extremo; donde las puertas giratorias entre ambos ofrecen oportunidades sin fin para la corrupción sutil y no tan sutil; donde las empresas más grandes no solo son demasiado grandes para caer, sino también demasiado grandes para ser encarceladas, dada su importancia para la política económica nacional y la recaudación tributaria; y donde la línea roja entre las compañías privadas y el Estado está más borrosa que en ningún otro sector. (Streeck, 2014: 65-66)

Sin embargo, esta diabólica alianza entre la policía y las altas finanzas, sumada a los larguísimos tentáculos del Imperio del capital, dotan al capitalismo de la capacidad única de poder reiniciarse (*resert*), siempre y cuando los pueblos se sometan a la dictadura de la economía de burbujas, cuando las crisis persisten o se recrudecen (Aglietta, 2012; Summers, 2013). Se trata de un poderoso instrumento que el Imperio del capital ha usado “una o dos veces cada 100 años” y que es muy apreciado por la clase transnacional, -en particular, cuando la amenaza del estallido de “las uvas de la ira” pone al conjunto del sistema al borde del abismo-.

El sistema, en caso de una crisis económica severa, puede, en principio, recurrir al uso de dispositivos financieros no convencionales (por ejemplo: las operaciones QE o de “relajación cuantitativa” o *quantitative easing*), para sufragar indirectamente las necesidades básicas de los actores financieros más vulnerables. Esto se puede hacer, dado que, en el Imperio del capital, todos los actores económicos -productores y propietarios- están encadenados a los productos financieros para existir. Mientras las deudas impagables son así “licuadas” (i. e. socializadas), se gana un tiempo precioso, a la espera de la llegada de una nueva oleada de burbujas que reinicien el ciclo económico. Así se esquivo la bala de la “crisis terminal”, al precio de la impunidad para las “altas finanzas” y la austeridad para los sobreendeudados.

Solo en los EEUU, más de veinte millones de familias recibieron cupones para alimentarse durante las horas más bajas de la Gran Recesión, iniciada en el 2008 con el *evento Lehman Brothers*. Al tiempo que se daba dicho “rescate” social, financiado con nuevas deudas del Tesoro, el Fondo de Sistema Federal (conocido informalmente como el “Fed”) estaba inyectando cada mes decenas de miles de millones de dólares en los mercados secundarios, comprando hipotecas, créditos educativos, acciones y bonos para “rescatar” las instituciones financieras “zombies”... ¡incluso dispuso ilimitadas líneas de créditos *swaps* de divisas para las más grandes de ellas allende el Atlántico: Deutsche Bank y BNP Paribas!

El banco central de EEUU se había convertido, de la noche a la mañana, “y por debajo del radar de la vigilancia pública” (Tooze, 2015: 151) en el primer prestamista del Imperio del Capital, y no sólo de EEUU, invalidando así importantes supuestos de los libros de texto universitarios.

Parafraseando la célebre amenaza de Mario Draghi (2012), presidente del Banco Central Europeo (BCE): “Dentro de nuestro mandato, [el imperio] está preparado para hacer todo lo que sea necesario para preservar [el capitalismo]. Y créanme, será

suficiente”⁷. La Expansión Cuantitativa (La QE, “Quantitative easing”), tanto estadounidense como japonesa o europea, hace parte, pues, de un estado de excepción económico que, citando la mofa de la prensa china de entonces, equivale a la instauración velada de un “socialismo con características estadounidenses”.

Pero, ¿qué tan al borde del colapso estuvo realmente el Imperio del capital, en los días posteriores del *Evento Lehman Brothers*? Robert Skidelsky (2009) aporta alguna evidencia, citando las declaraciones de los todopoderosos presidentes del Subcomité de Mercados de Capitales del Congreso estadounidense, Paul Kanjorki; del “Fed”, Bernard Bernanke; y del gobernador del Banco de Inglaterra, Mervyn King, de ese entonces.

[*Congresista Kanjorki*]: El jueves [18 de septiembre], a las 11 de la mañana, La Reserva Federal advirtió una enorme disminución de las cuentas del mercado monetario en EEUU, [el dinero] por valor de 550.000 millones de dólares fue retirado en cuestión de una hora o dos. El [Departamento del] Tesoro abrió su ventanilla para ayudar e inyectó unos 105.000 millones de dólares en el sistema, pero pronto se dio cuenta de que no podía detener la marea. Estábamos teniendo una afluencia masiva electrónica en los bancos. Ellos decidieron suspender la operación, cerrar las cuentas monetarias y anunciar una garantía de 250.000 dólares por cuenta, de manera que no se produjera más pánico.

Si no lo hubieran hecho, estimaban que a las 2 de esa tarde habrían sido retirados 5.5 billones de dólares del sistema del mercado monetario de EEUU, [y esto] habría colapsado toda la economía de EEUU, y en veinticuatro horas se habría desplomado la economía mundial. Habría sido

⁷ El texto literal del discurso del Sr. Draghi era el siguiente: “Cuando se habla de la fragilidad del euro y de la creciente fragilidad del euro, e incluso de la crisis del euro, muy a menudo los Estados o líderes de los países que no pertenecen al euro minusvaloran la cantidad de capital político invertido en el euro. Y por tanto creemos, y no nos consideramos observadores imparciales, que el euro es irreversible [...] Pero hay otro mensaje que les quiero trasladar. Dentro de nuestro mandato, el BCE está preparado para hacer todo lo que sea necesario para preservar el euro. Y créanme, será suficiente”.

262-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad

el fin de nuestro sistema económico y de nuestro sistema político tal como lo conocemos.

[*Presidente del "Fed", Bernanke*]: Sin un plan completo de rescate puede que el lunes [22 de septiembre] no tengamos economía.

[*Gobernador del Banco de Inglaterra, King*]: desde el inicio de la primera guerra mundial nuestro sistema bancario no había estado tan cerca del colapso. (Skidelsky, 2009: 28)

En el entretanto, muchos estudiosos heterodoxos del capitalismo no han notado que el Imperio del capital está dotado - gracias precisamente a su tercera pieza: la corrupta Financiarización- de la capacidad de rescatar al sistema, en su conjunto, de la "crisis terminal", derivando, simultáneamente, jugosos beneficios de la operación. El punto a resaltar es que los grandes poderes (*Potestas*) que manejan los hilos del Imperio del capital han diseñado la Financiarización, cooptando los principales bancos centrales y las instituciones financieras internacionales (públicas y privadas) para la realización de la misma, con lo cual han logrado controlar, en el 2013, el 75% del PIB mundial.

A finales de 2013, la riqueza bajo control de los fondos de inversión en todo el mundo se situó en 22,1 billones de euros. Por su parte, los fondos de pensiones han acumulado 18,1 billones. Entre ambos disponen de un patrimonio combinado de 40,2 billones de euros, equivalente al 75,5% del PIB mundial. Los 20 mayores grupos acaparan el 41,4% de los activos mundiales. (Fernández, 2014)

Además, con el propósito de eludir cualquier inesperada legislación reguladora indeseable, que pudiera provenir de la arena política -como resultado de la separación entre la policía y el mercado-, dichos poderes fácticos han comprado soberanías virtuales, en una amplia red de plazas o "centros financieros extraterritoriales", centrados en la *City* londinense, (Cfr, Palan y Chavagneux, 2007). Se ha consolidado así una verdadera clase transnacional.

Evidencia empírica significativa, de la especial relación entre las "altas finanzas" y "la policía", se halla en los acontecimientos ocurridos tras la implosión del banco de inversiones *Lehman Brothers*,

el 15 de septiembre de 2008. Los técnicos de las áreas monetarias más afectadas por el desastre concretaron una colosal operación de salvamento de la Financiarización, denominada, en EEUU, TARP (o *Troubled Asset Relief Program*, Programa de Rescate de Activos en Dificultades) y en la Eurozona TLTRO (*Targetet longer-term refinancing operations*), con el objetivo prioritario de detener la implosión total del sistema capitalista.

El objetivo prioritario era reabsorber los títulos tóxicos esparcidos por los sistemas bancarios del G-7 (y sus satélites en el G-20). De su éxito, se dijo, dependía la supervivencia de los sectores productivos reales (canastas familiares, máquinas, edificios, cosechas, inventos, etcétera), sin que le costase nada a los contribuyentes. Esta operación de rescate y chantaje se hizo utilizando los mismos instrumentos financieros con los que fueron creados los activos tóxicos: los instrumentos financieros complejos. Con una gigantesca y tremebunda operación de ingeniería financiera, el sistema capitalista resurgió como el “ave fénix” de sus cenizas, al liberarse del pesado lastre que significaban los productos tóxicos. Estos activos envenenados fueron “sacados” de los libros de las instituciones financieras sistémicas -demasiado grandes para caer- y colocados en nuevos vehículos especiales de inversión (SIV’s), garantizados con la expansión de los balances de los bancos centrales de EEUU, Europa occidental y Japón: las operaciones QE. Como si aquel regalo fuera poco, en pago por la gestión de la operación de salvamento, el sector financiero ha recibido multimillonarios beneficios (Cfr., Varoufakis, 2013: 221-226).

Era un plan diabólico para permitir a los bancos salirse con la suya impunemente. Sin embargo, la relevancia de este subterfugio del Plan Geithner-Summers va mucho más allá de sus implicaciones éticas o incluso fiscales. El Plan Paulson que lo precedió era un burdo pero honrado intento de dar dinero a los bancos sin hacer ninguna pregunta. Por el contrario, Geithner y Summers intentaban algo distinto: permitir a Wall Street imaginar que su preciada financiarización podía renacer, cual fénix, de sus cenizas gracias a un plan aprobado por el gobierno para crear nuevos derivados [...] ahora respaldados por el gobierno. (Varoufakis, 2013: 225-226)

Sin embargo, la fuerza del imperialismo capitalista también es la fuente de sus contradicciones. ¿Tenemos opciones frente al casino del Imperio del capital? Ante semejante dispositivo de Poder global ¿Qué se puede hacer? ¿Cómo hacerle frente a un virus, si este es el sistema mismo?

De momento, la oposición contra el casino del Imperio del capital ha estado centrada en una disipada y noble Agencia humana: la protesta civil que ha estado rasguñando el Poder encriptado de la policía y las altas finanzas, por medio de acciones contra-hegemónicas dispersas. Como ejemplos se pueden traer a la memoria las acciones del movimiento anti-financiarización en Islandia, durante el 2009; los movimientos sociales anti-sistema tipo *Anonymous*, *Indignados*, *Occupy Wall Street*; o las valientes acciones de *Wikileaks*, *Tax Justice Network*, *ATTAC*, Edward Snowden, Hervé Falciani, etcétera.

El punto es transformar esas acciones dispersas en Poder estructural. “La policía” debe ser un aliado contra el Imperio del capital, para lo cual se requieren de cambios estructurales radicales – como, por ejemplo, la introducción de un tipo penal nuevo: el crimen económico contra la humanidad (Shoshana Zuboff, 2009)-. A partir de esta tipificación, se podría cerrar el casino constituido por los mercados secundarios o, al menos, mitigar sus excesos. Se podría procesar judicialmente a los banqueros sospechosos de dicho crimen; prohibir la venta a “fondos buitres”, de los bonos soberanos de países en dificultades; establecer impuestos a las transacciones financieras (ITF) -en forma de una verdadera tasa Tobin global-; entre otras medidas radicales.

Según las abogadas españolas, Lourdes Beneira y Carmen Sarasúa (2011), Shoshana Zuboff, comentando las revelaciones de la comisión senatorial (encargada de desentrañar las causas de la crisis financiera de 2008), argumentó convincentemente contra los responsables de la misma.

[...] Es una muestra de la falta de responsabilidad y de la “distancia emocional” con que han acumulado sumas millonarias quienes ahora

niegan cualquier relación con el daño provocado. Culpar solo al sistema no es aceptable, argumentaba Zuboff, como no lo habría sido culpar de los crímenes nazis solo a las ideas, y no a quienes los cometieron. Culpar a los mercados es efectivamente quedarse en la superficie del problema. Hay responsables, y son personas e instituciones concretas: son quienes defendieron la liberalización sin control de los mercados financieros; los ejecutivos y empresas que se beneficiaron de los excesos del mercado durante el boom financiero; quienes permitieron sus prácticas y quienes les permiten ahora salir indemnes y robustecidos, con más dinero público, a cambio de nada. Empresas como Lehman Brothers o Goldman Sachs, bancos que permitieron la proliferación de créditos basura, auditoras que supuestamente garantizaban las cuentas de las empresas, y gente como Alan Greenspan, jefe de la Reserva Federal norteamericana durante los Gobiernos de Bush y Clinton, opositor a ultranza a la regulación de los mercados financieros. (Beneira & Sarasúa, 2011)

Sin embargo, el trabajo de la comisión del Congreso estadounidense sobre las causas de la crisis fue especialmente decepcionante. Creada por el presidente Obama, en el 2009, para investigar las posibles acciones ilegales o criminales de la industria financiera, convocó a centenares de expertos. Su informe concluyó que la crisis se hubiera podido evitar. Señaló fallos en los sistemas de regulación y supervisión financiera del Gobierno y de las empresas, en las prácticas contables y auditoras y en la transparencia en los negocios. La Comisión investigó el papel directo de algunos gigantes de *Wall Street* en el desastre financiero, -por ejemplo: el rol de las agencias encargadas de calificar los bonos-. No obstante, la sensación de impunidad es total, ya que, ante la falta del tipo penal adecuado, la policía tiende a culpar de la crisis al sistema y no a los agentes oportunistas que lo controlan. No hubo sanciones jurídicas; sino el empleo de las expresiones como “fallos de supervisión”, “fallas del mercado”, etcétera, para excusar, ante el público, lo ocurrido. En los escasos eventos cuando los implicados sí son procesados, usualmente reciben de los tribunales multas o condenas irrisorias, en comparación con los enormes beneficios robados y al colosal daño causado. En resumen, la crisis fue diagnosticada como un “cisne negro” o “accidente que ocurre una vez cada 100 años”; pero nada remotamente equivalente a un crimen económico contra la humanidad.

Si nos tomamos en serio el hecho de que vivimos bajo el Imperio del capital, será lógico concluir que “la policía” no vigilará ni castigará las altas finanzas como al resto de la sociedad. Además, tanto en “la policía” como en las altas finanzas, la cultura organizacional tiende a cultivar el secretismo, como lo demuestra William Black (2010), profesor asociado de economía y derecho en la Universidad de Missouri-Kansas City y Director Adjunto de la Comisión Nacional para la Reforma de las Instituciones Financieras de EEUU. Para el Profesor Black, esa opacidad es una de “las cuestiones que (...) son críticas y están poco o nada aireadas”. Dicha cuestión debe ser citada en extenso:

La desafortunada falta de procesos judiciales como consecuencia de que los reguladores acabaran virtualmente con la práctica de los informes de posible criminalidad, así como la patética “asociación” del FBI con la Asociación de Bancos Hipotecarios (la Mortgage Bankers Association), que llevó al FBI y al Departamento de Justicia a (implícitamente) declarar como inexistente el fraude por parte de los prestamistas (y a concebirllos como “víctimas” – que lo son, pero de sus propios ejecutivos). El fiscal general de la Administración Bush, Michael Mukasey, rechazó de manera notoria en junio 2008 la creación de un grupo de trabajo nacional contra el fraude hipotecario basándose en la teoría de que el fraude hipotecario es análogo al “crimen callejero de cuello blanco”.

[...] El encubrimiento masivo actual de las pérdidas debidas a malos activos, en especial por las instituciones consideradas “demasiado grandes para caer” [...] Esas instituciones, junto con el Presidente del Consejo de Administración de la Reserva Federal, Ben Bernanke, y el Congreso (a petición de la Cámara de Comercio y sin la oposición de la Administración Obama), forzaron en abril del 2009 al Financial Accounting Standards Board (FASB) [Comité de Normas de Contabilidad Financiera] a cambiar las normas, de modo que los bancos no están ya obligados a reconocer sus pérdidas, a menos y hasta que no vendan los malos activos. Las implicaciones de este encubrimiento son amplias (y rara vez son objeto de información). Como mínimo significa que la campaña de propaganda del Secretario del Tesoro, Timothy Geithner, conforme a la cual el TARP (Troubled Asset Relief Program, o Programa de Rescate de Activos en Dificultades) salvaba al mundo sin virtualmente coste alguno (o quizá incluso con “beneficio”), no tiene sentido – a pesar de su éxito en persuadir al Washington Post y a Los Ángeles Times— Considérese esto:

A) El reembolso de los fondos TARP no quiere decir que los bancos estén saneados. El valor de sus activos está frecuentemente muy hinchado, lo que significa que su valor neto está muy hinchado. Esto implica que [la] idea de que se han aumentado los requerimientos relativos al valor neto (y que los acuerdos de Basilea III todavía los harán más estrictos) es falsa de toda falsedad. Los requerimientos respecto al valor neto solamente tienen sentido si la contabilidad es honrada.

B) El reembolso de los fondos TARP significa que los bancos quedan libres de cualquier restricción significativa respecto a las gratificaciones de los ejecutivos senior. Hay que notar que sin las trampas contables los bancos frecuentemente declararían pérdidas (e incumplimiento de los requerimientos de capital, si no, directamente, insolvencia); no podrían, pues, pagar gratificaciones a sus directivos y estarían obligados a cerrar en virtud de la ley “Prompt Corrective Action (PCA)” [Ley de Acción Correctiva Urgente].

C) Ninguna entidad comercial habría firmado los acuerdos TARP en los términos en que los EEUU los redactaron para sí mismos. Los EEUU no solo proporcionaron dinero bueno, sino también una ilimitada garantía de facto (además de autorizar prácticas contables engañosas). Si los EEUU hubieran negociado de forma competente, se habrían convertido virtualmente en propietarios de todas las acciones de cada receptor de TARP (lo que, evidentemente, era imposible políticamente [ya que eso sería equivalente a una nacionalización de Wall Street]. (Black, 2010)

En otras palabras, el imperio del capital sale de su crisis más severa, desde la Gran Depresión de 1929, prácticamente intacto e – incluso- fortalecido, en buena medida gracias a la colusión señalada entre “la policía” y las altas finanzas y al secretismo con el que operan en sus respectivos e interconectados ámbitos, un fenómeno que Stiglitz (2015 y 2015a) ha estado denunciando recientemente, con una claridad y contundencia que sorprende en un economista de la corriente principal. De hecho, en un giro inesperado que apuntala la anterior afirmación, el Tribunal Supremo de EEUU, en enero de 2010, anuló la Ley Tillman de 1907. Esta Ley fue sancionada por el tristemente célebre presidente Teddy Roosevelt, quien la había aprobado en su intento piadoso por impedir que fuerzas “del mercado”, que no simpatizaban con él, utilizasen su dinero para comprar segmentos de “la policía”. Con este fallo de 2010

268-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad

Las compuertas de dinero de Wall Street se abrieron de par en par mientras el tribunal supremo dictaminaba que los directivos de una corporación pueden decidir, sin consultar a nadie, extender un cheque al político que les ofrezca el mejor trato, especialmente en lo relativo a la regulación del sector financiero [Por eso] Aunque se intentó aprobar la Norma Volcker, [que impediría algunas prácticas aberrantes de la financiarización] Wall Street acabó ganando. (Varoufakis, 2013: 233)

Únicamente la existencia de una relación especial y muy opaca entre “la policía” y las altas finanzas puede explicar la ocurrencia continuada de los graves sucesos que salieron a la luz después de la crisis financiera de 2008:

[...] agencias de evaluación que recibían pagos de los productores de bonos tóxicos para que les concedieran las notas más altas; operaciones bancarias opacas en el extranjero, blanqueo de dinero y asesoría para la evasión de impuestos a gran escala como actividades normales de los bancos más grandes emplazados en los mejores lugares [Suiza, New York, la City]; la venta a clientes incautos de valores elaborados de tal forma que otros clientes podrían apostar contra ellos; los bancos más importantes del mundo entero fijando de manera fraudulenta los tipos de interés y el precio del oro, y así sucesivamente. En los últimos años, varios grandes bancos han tenido que pagar miles de millones de dólares de multa por actividades de este tipo [...] Sin embargo, lo que a primera vista puede parecer sanciones bastante significativas, son minúsculas cuando se las compara con los balances de los bancos: sin mencionar el hecho de que todas ellas han sido acuerdos al margen de los tribunales sobre casos que los Gobiernos no querían o no se atrevían a encausar. (Streeck, 2014: 66)

Por lo tanto, es hora de darle un “giro de tuerca” a la célebre propuesta de la “eutanasia de los rentistas” y llevarla hasta un punto que el propio Keynes repudiaría: la destitución política del Imperio del capital, en un Estado de excepción *sui generis* que tornará a “la policía” en una fuerza contra los rentistas. Desafortunadamente, los hechos institucionales apuntan en la dirección contraria

Nuevos y sofisticados medios de violencia se están desplegando para reasegurar a los Gobiernos colaboradores e inspirar confianza en EEUU como protector global de los derechos de propiedad de la oligarquía y como un refugio seguro para las familias oligárquicas y sus tesoros. Incluyen el uso de «fuerzas especiales» altamente secretas que descubran a enemigos

potenciales para su destrucción individualizada; los aviones no tripulados capaces de matar a cualquiera en casi cualquier lugar del mundo; el encarcelamiento y tortura de un número desconocido de personas en un sistema mundial de campos de confinamiento secretos, y la vigilancia completa de la oposición potencial en todas partes con la ayuda de la tecnología de *big data*. (Streeck, 2014: 68)

En conclusión, cabe trasladar aquí el interrogante que Thomas Piketty -autor del influyente libro “El capital del siglo XXI”- hacía en una reciente entrevista (2014): si el mundo occidental pudo concentrar muy rápidamente un millón de soldados durante la primera guerra del golfo, para devolver el petróleo a los corruptos monarcas kuwaitíes, ¿por qué no se despliega una fuerza así de contundente contra las islas Caimán y demás paraísos fiscales?

Capítulo Quinto

Un Tercer Principio para demoler la Justicia como Equidad

Una característica central de la Justicia como equidad es su tendencia a ponderar entre los Principios gemelos de Igualdad y Libertad. Dicha característica aparece luego reflejada en el diseño de la estructura básica de la democracia liberal. Se puede afirmar que subsiste un horizonte común a, prácticamente, todas las teorías de la Justicia contemporáneas. Este horizonte es la discusión sobre la elección de los Principios de la Justicia y sus reglas de Prioridad. El problema, como se demostró en el capítulo dos de este trabajo, es que, diseñada la constitución, salta a la vista que el equilibrio entre estos dos principios es inestable. Ante ese problema, algunos estudiosos tienden a que el diseño priorice la Igualdad de oportunidades o de rentas. Otros defienden la prioridad de las Libertades o capacidades (de pensamiento, de conciencia, de opinión, de asociación, etcétera).

Empero, la democracia liberal es inestable (e injusta) no porque, en principio, subsista un error de diseño; sino porque es un Simulacro, según los precisos y revolucionarios términos del argumento que expuso Ricardo Sanín Restrepo en “La nada y su sombra: del simulacro a la universalización de la democracia” (2014: 201)

El éxito del simulacro depende, precisamente, de que el Poder político esté encriptado, lo que frustra el verdadero autogobierno del pueblo. Siguiendo este planteamiento, la idea de “Inversión del Panóptico” – presentado en Méndez y Sanín (2015: 32) – tiene como propósito enfrentar el problema de la inestabilidad, desde un ángulo novedoso: la tarea de formular y aplicar un Tercer principio de Justicia –no para estabilizar el Simulacro; sino para acabarlo de una buena vez-. Puesto que las instituciones democrático-liberales toleran unos injustificados grados de Opacidad en los pináculos del Poder político y económico – tal como se mostró en los capítulos tres y cuatro-, las relaciones de *Accountability* entre el gobierno y los ciudadanos se tornan en absolutamente ineficaces. Esto se traduce en que los “gobiernos hacen con frecuencia lo que no se les ha mandado hacer” (Przeworski, 2009: 33). En ese Simulacro nacimos y en él, quizás, muramos. Es claro ahora que, desde el origen del Simulacro, los gobiernos sustituyeron el Imperio de la Ley por el Imperio de la Política, según expresión de Miguel Revenga (1995), instaurando y complementando un Estado de Excepción permanente, en el sentido definido por Giorgio Agamben (2003).

La idea de Inversión del Panóptico fue –como se mencionó antes- introducida por Méndez y Sanín (2015); pero, por cuestiones de espacio, apenas fue bosquejada. Por lo tanto, el propósito de este capítulo es desarrollar esa idea como Tercer Principio de Justicia o como un Principio adicional para propuestas similares a la de Rawls. Por ejemplo: cuando Amartya Sen (2009) enumera algunos de los asuntos y luchas más importantes, que podrían constituir un salto significativo hacia la erradicación de la injusticia manifiesta, menciona cuestiones concretas como la esclavitud o el sometimiento

de las mujeres, la ausencia de facilidades médicas en regiones de África o Asia, la falta de cobertura sanitaria universal en EEUU, etcétera.

Efectivamente, se trata de grandes injusticias a las que se podrían añadir fácilmente: la tortura en las cárceles secretas de la CIA, la tolerancia disimulada de occidente con el hambre crónica creada por la especulación financiera, el intervencionismo disfrazado de política exterior, etcétera. No obstante, si la Idea de Justicia de Amartya Sen es identificar la injusticia manifiesta y atacarla, ¿por qué no rastrear sus orígenes en el Simulacro de la democracia? ¿Por qué no revelar el mecanismo, por medio del cual las instituciones del autogobierno del pueblo funcionan también como dispositivos encubridores de las injusticias manifiestas del capitalismo global? ¿Por qué no ir hasta la raíz de todas las injusticias manifiestas, la Encriptación del poder, e incluir en la lista de Sen la lucha contra los *Arcana imperii*? Se puede demostrar, a partir de los argumentos expuestos en este trabajo, que el secreto de estado (y sus homólogos en el mercado) transforman la “democracia por discusión” de Sen (2009: 369) en una comedia (cuando no en una mera farsa).

Aunque trabajan desde perspectivas opuestas, ni Rawls ni Sen parecen haber reparado en la conexión entre los *Arcana imperii* y la injusticia. En esas teorías, no se cuestiona la prerrogativa que tienen, desde las más altas esferas, los que ejercen el Poder/*Potestas*: ellos se sirven del secreto de Estado y sus homólogos para proteger sus privilegios, bajo una sofisticada racionalización de sus intereses. El recurso al secreto, en diversos ámbitos del Poder (como el secreto bancario), constituye una vieja modalidad de injusticia manifiesta. Aquel cumple, en las democracias liberales, una función especial, después de haberse establecido el contrato social: esconder, detrás de una nueva e insospechada modalidad –denominaba por Rawls como “Velo de ignorancia”–, las dimensiones “ocultas” del Poder, en el sentido de Lukes (2007).

No sólo es restituida subrepticamente, desde el contrato social (i. e. en la constitución), una institución injusta e ilegítima que está en contra de una verdadera democracia: los *Arcana imperii*. Estos, además, quedan protegidos por algunos derechos fundamentales - como se ha demostrado en las excepciones introducidas en las leyes de libertad de información, efectivamente salvaguardadas por los distintos sistemas judiciales (Sánchez, 2006; Wilkinson, 2007)-. Rawls y Sen no parecen observar que, en las democracias liberales, una de las prerrogativas más importantes (si no la más importante) que tienen los cargos de responsabilidad, en el más alto nivel del poder, es la de ocultar, tras un Segundo Velo de ignorancia (SVI), las actuaciones más injustas de ciertos grupos hegemónicos. De esta manera, la Hegemonía vigente queda protegida: comportamientos irracionales para la opinión pública –aunque razonables para ciertos intereses, invisibles a la ciudadanía- permanecen debidamente encubiertos.

Lo que existe ahora es un régimen supuestamente democrático, que se “ha olvidado” de la Opacidad como esencia del Poder. Si este régimen perdura, el sistema completo de instituciones políticas, económicas y sociales nunca podrá llegar a ser una verdadera “democracia-de-propietarios”, como la soñada por Rawls (2001); o una “democracia-por-discusión”, (Sen, 2009); o “deliberativa” (Habermas, 1998). Las señaladas modalidades de los *Arcana imperii* encubren las actuaciones más irresponsables de los poderes públicos y privados en las más altas instancias. Esto facilita que una muy pequeña parte de la humanidad, un infinitesimal 0.000001% de ella, controle impunemente toda la economía y, asimismo, lo fundamental de la vida política, -según estimativos que se pueden deducir del informe elaborado por Deborah Hardoon para Oxfam (2015)-.

Rawls aceptó tardíamente (2000, xv), gracias en parte a las críticas resumidas en el capítulo dos de este trabajo, que, en el mejor de los casos reales -i. e.: en el Estado capitalista de bienestar-, los dos Principios de Justicia “no se realizan” al mismo tiempo. De otras concepciones liberales de la Justicia no se puede derivar nada que no

herede el mismo problema de la Encriptación del Poder, el cual pesa sobre los regímenes constitucionales democráticos. Detrás de ese problema se halla agazapado el totalitarismo de mercado; aunque de una manera tan disimulada que escapa a los imaginarios del Demos (Zizek: 2004).

Dicho estado de cosas está correctamente protegido por el orden de prioridades, establecido por Rawls en *JER*. Por lo tanto, no queda más remedio que introducir tanto un tercer Principio de Justicia -denominado aquí como “Principio de Publicidad” (a semejanza del Principio transcendental del Derecho de Kant, en el cual se inspira)-; como un nuevo orden de Primacía entre los ahora tres Principios, con el fin de ayudar a desmontar el gran Simulacro. El Tercer Principio de Justicia puede enunciarse de la siguiente manera:

Tercer Principio: los poderes y las prerrogativas que acompañan a los cargos y posiciones de máxima autoridad, deben ejercerse bajo condiciones panópticas razonables (el Principio de Publicidad).

Las “condiciones panópticas razonables” son los plazos legales, impuestos a los gobiernos y a favor de la ciudadanía, durante los cuáles estos pueden mantener clasificada determinada información. Bajo dichas condiciones, los Estados deberán dar a conocer la información secreta, aplicándose una inmodificable y drástica reducción del tiempo. Al mismo tiempo, las Condiciones fungirán como una Ley de hierro para los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en sus más altas instancias.

Debe garantizarse, además, la Prioridad del Tercer principio sobre la Libertad, de tal manera que los grandes poderes públicos y privados no se amparen en el esquema de libertades básicas iguales e irrevocables, del Primer principio de justicia, con el fin de ocultar las “cloacas” del estado (y del mercado) a la luz de la razón pública. Con el Tercer principio operando, la idea foucaultiana del Panóptico (1996 [1978]: 99) se invierte: en lugar del ojo que todo lo ve, utilizado por los gobiernos (y el capital) como fuente de dominio sobre los ciudadanos, la Reversión del Panóptico sería utilizada por los

ciudadanos como Potencia actualizada contra los gobiernos y los Poderes fácticos del capital.

Parafraseando a Rawls, el nuevo orden de Prioridad podría formularse de la siguiente manera:

Nueva Norma de Prioridad: El tercer principio tiene primacía sobre el primer principio.

Con la introducción del Tercer Principio de Justicia y su prioridad, queda delineada una concepción de la Justicia que encaja bien entre los Principios de Rawls. Esta concepción no riñe con la propuesta de Sen y Nussbaum de eliminar las injusticias manifiestas, ni mucho menos con la democracia entendida como intensificación de la comunicación según la propuesta de Habermas. Dicha introducción conlleva un efecto re-constituyente de la Justicia. Incluso, en una formulación extrema de la Estructura básica de la sociedad —una en la que, por ejemplo, quede cercenada inaceptablemente la Lista de Bienes primarios, excepción hecha del inciso tercero—, el Poder democratizador del Tercer Principio (y su máxima Prioridad) forzaría, necesariamente, o bien un ejercicio benevolente del poder despótico, o bien la resistencia generalizada.

Recordemos, en este punto, las cinco clases de regímenes sociales domésticos, considerados por Rawls (2001: 186): capitalismo de *laissez-faire*; capitalismo de Estado de bienestar; socialismo de Estado con economía planificada; democracia de propietarios; y, finalmente, socialismo liberal (democrático). Si el Tercer Principio y su Primacía fueran operativos en estos cinco Regímenes, aquellas llevarían las estructuras básicas, respectivas de cada modelo social, hacia gobiernos más democráticos, en el sentido empleado por Sanín (2014). Esto sucedería, debido al papel central que desempeñarían el Tercer Principio y la Primacía en la resistencia contra-hegemónica. Por ejemplo: un reporte basado en información objetiva, que hoy en día solo podría obtenerse como resultado de una aplicación del Tercer principio, ya cumple su papel contra uno de los mayores predicamentos de la humanidad: el cambio climático global, según lo

demuestra Naomi Klein y que bien vale la pena citar aquí, una vez más, en extenso:

Eric Williams, historiador fallecido hace años y primer político que ejerció el cargo de primer ministro en la Trinidad recién independizada, formuló el conocido argumento de que la esclavitud subvencionó directamente el crecimiento de la industrialización en Inglaterra, un proceso que ahora sabemos que condujo inextricablemente al cambio climático. Los detalles de esas tesis de Williams han sido objeto de un acalorado debate durante décadas, pero su obra recibió un espaldarazo adicional en 2013, cuando un grupo de investigadores del *University College* de Londres **publicó una base de datos con información sobre las identidades y las finanzas de los dueños británicos de esclavos a mediados del siglo XIX**. El proyecto de investigación que originó la mencionada base de datos estaba dedicado a explorar las circunstancias y las consecuencias relacionadas con el hecho de que, cuando el Parlamento británico votó a favor de la abolición de la esclavitud en las colonias de la Corona en 1833, se comprometió también a compensar a los dueños británicos de esclavos por las pérdidas en propiedades humanas que aquella medida les acarrearía: una especie de reparación "al revés" para los perpetradores de la esclavitud en vez de para sus víctimas. La compensación prometida se tradujo finalmente en pagos que ascendieron a un total de 20 millones de libras, una cifra que, según *The Independent*, "representaba la friolera del 40 % del presupuesto de gastos anuales de la Hacienda pública británica, lo que, en términos actuales, calculado en función del valor de los salarios, equivaldría a unos 16.500 millones de libras". Gran parte de ese dinero fue a parar directamente a la inversión en infraestructuras (desde fábricas hasta redes de ferrocarril y barcos de vapor, alimentados todos ellos con carbón) de la Revolución Industrial, que para entonces iba viento en popa. Esas fueron, a su vez, las herramientas que auparon al colonialismo a un estadio sensiblemente más voraz, cuyas cicatrices son visibles aún hoy en día. (Negrita añadida. Naomi Klein, 2015: 510)

Una base de datos como esa no podría rellenarse, hoy en día, con información detallada sobre las identidades y las finanzas de las personas más ricas de cada nación de la Tierra. Esa información es, hasta ahora, secreta. Por otra parte, tal vez sea cierto, como al parecer sostiene Slavoj Žižek, que la gente "ya sabe" esas cosas y que, por tanto, querer saber más sobre las cloacas del Poder es algo obsceno e innecesario. Sin embargo, ¿cómo explicar la obsesión de Hitler, Stalin

o Truman, por ocultar, a los ojos de sus pueblos (y de la vista del mundo entero), la razones detrás de la Shoah, el Gulag o el bombardeo atómico de Hiroshima? La conciencia de nuestra finitud resulta inútil como consuelo, al momento de padecer nuestra agonía. De igual forma, las sospechas jamás sustituirán el horror de los hechos revelados.

Constitucionalizar el Tercer Principio también ayudaría a transitar hacia un orden internacional verdaderamente democrático. Este nuevo sistema develaría, ante la hipotética sociedad de los pueblos rawlsiana, (o ante la Asamblea General de la ONU o el Parlamento Europeo, etcétera) la estructura informal y secreta del Imperio del capital. Dicha estructura es el mayor obstáculo para hacerle Justicia a la humanidad. Tal dificultad no la tuvo en cuenta Thomas Pogge (2009); aunque sí, curiosamente, la Comisión de Expertos de la ONU, acerca de las urgentes reformas al sistema financiero y monetario internacional:

El tema más delicado abordado por la conferencia de la ONU —demasiado delicado como para ser tratado en el G-20— fue la reforma al sistema global de reservas. La acumulación de reservas contribuye a los desequilibrios globales y a una insuficiente demanda global, puesto que los países ponen de lado cientos de miles de millones de dólares como precaución ante la volatilidad internacional. No es de sorprender que Estados Unidos, que se beneficia de recibir billones de dólares de préstamos por parte de los países en desarrollo —ahora casi sin intereses— no tenga mucho entusiasmo por hablar del tema [...] **El debate sobre el secreto bancario fue emblemático de la diferencia entre las conferencias de la ONU y el G-20:** mientras el G-20 se centró en la evasión de impuestos, la ONU abordó también la corrupción, que según algunos expertos da origen a flujos de salida desde algunos de los países pobres que son mayores que la asistencia exterior que reciben. (Negrita añadida. Stiglitz, 2009)

No obstante, las reformas no se han hecho, debido a los “feroces intentos de retroceder por parte de la industria financiera”, tal como lo denunció Christine Lagarde (2014), directora del FMI, en un conferencia en la City de Londres, cinco años después de esas reuniones extraordinarias del G-20. ¿No es bastante extraño, acaso,

que las veinte potencias más importantes de mundo no hayan podido reducir el poder, en cinco años, de *un* sector industrial? ¿No será porque, precisamente, ese sector no es igual a ningún otro conocido en la historia del capitalismo, en cuanto Poder/*Potestas* global?

El Tercer Principio de Justicia y un nuevo Orden de Prioridad, propuestos aquí, pondrían en evidencia los defectos de la aplicación de los principios rawlsianos (en especial, cuando se evalúa el estado de la Justicia en el escenario global). El uso –así sea el segundo óptimo- de los dos principios de Rawls, en el escenario europeo occidental actual, deja mucho que desear. Los ejemplos abundan: los sistemas de espionaje de la NSA revelados por Edward Snowden; el “sistema financiero en la sombra”, cuyas operaciones, lanzadas desde los opacos centros financieros extraterritoriales (offshore), minaron las sólidas estructuras de los estados de bienestar del G-20, como desvelaron, entre otros, Hervé Falciani y Julian Assange; la existencia de ejércitos secretos de la OTAN, implicados en múltiples casos de terrorismo de estado en toda Europa occidental -hecho desenmascarado por Daniele Ganser y Thierry Meyssan-; los innumerables crímenes y abusos cometidos por el clero y silenciados por las jerarquías de la Iglesia Católica, etcétera.

Ante la ausencia de algo como el Tercer Principio y su Prioridad, los activistas, que luchan contra esos crímenes y que se han atrevido a desencriptar el Poder, han tenido que sufrir duras penalidades. Eso es lo que les espera a todos los ciudadanos indignados que osen reaccionar contra ese estado de cosas, incursionando en la desobediencia civil o incluso llegando más allá. Los activistas han dado a conocer algunas dolorosas verdades, sobre la corrupción del Poder político y económico, del más alto nivel. La razón pública de las sociedades democráticas más avanzadas ha dejado que los disidentes deban exiliarse o sean encarcelados por el sistema penal. Chelsea Manning, Edward Snowden, Julian Assange y Hervé Falciani, pueden dar testimonio de ello.

Por tanto, un esquema general y orientativo de una eventual y urgente concreción del Tercer Principio de Justicia, en tiempos de paz (e, incluso, durante una guerra, con alguna corrección temporal especial), deberá ser la apertura obligatoria, sin excepción alguna, de todos los archivos en los que se encuentren depositados los *Arcana imperii* -correspondientes a las más altas instancias del poder corporativo y gubernamental-. Esto deberá realizarse ante la supervisión de comisiones independientes de investigadores -historiadores, juristas y periodistas-, con el fin de preparar su compilación, catalogación y publicación.

Los nuevos registros de información sensible sólo podrán clasificarse hasta el inicio del proceso electoral que renueva los altos cargos. Esta radical norma de publicidad también se deberá hacer extensiva a los archivos de las grandes organizaciones económicas y financieras (secretos bancarios, tratados comerciales, etcétera). Las transacciones financieras de los altos ejecutivos y de los accionistas de las grandes corporaciones también deben estar publicadas durante los días previos a las respectivas asambleas corporativas. Millones de datos deberán procesarse en tiempo real, tras haberse programado un software para que dé la alarma al público votante, ante transacciones sospechosas.

Si lo anterior suena radical, obsérvese que esto no es sino una extensión, al ámbito de las sociedades democráticas, de un esquema institucional, -semejante al que Comisión Federal para los Archivos de la Stasi (el ministerio de seguridad nacional de la ex-RDA) recomendó aplicar a los secretos de estado de la antigua Alemania oriental-. Dicha recomendación fue recogida y aprobada por una ley especial del parlamento alemán en 1991. Un Principio de Publicidad, válido para los archivos de un estado totalitario, también debería aplicarse *a fortiori* a una democracia.

Una democracia que asumiera la primacía del Tercer Principio de Justicia realizaría una mejor distribución de las libertades básicas. Este ideal, perfectamente alcanzable, ha sido frustrado reiteradamente por la acción ilegítima e injustificada del SVI, cuando oculta una parte

significativa de las actuaciones de los altos poderes -en especial, las que afectan la consecución de la Justicia social-.

5.1. El Bien Primario introducido por el Tercer Principio de Justicia

Rawls introduce la idea de los Bienes primarios, para identificar las desigualdades entre los ciudadanos. El autor de *JER* parte del supuesto de que ellos, nacidos en una sociedad democrática, muy seguramente pasarán el resto de sus vidas, bajo el imperio de las mismas instituciones básicas. Rawls necesita determinar, en particular, quiénes son los menos aventajados de la sociedad y, por ende, los llamados a ser más favorecidos por el Principio de Diferencia. Dichas personas son aquellas que requieren de un mínimo social de medios, para desarrollar libremente sus planes de vida. En la concepción normativa de Rawls, estos medios no son meras mercancías que se puedan “querer, desear, preferir o ansiar”: son capacidades objetivamente necesarias para existir de una manera que valga la pena, durante una vida entera. Sin embargo, dicha concepción es una “fantasía”, desde el punto de vista de la maquina privatizadora de todos los Bienes comunes, inherente al capitalismo.

Diversos hechos generales, relacionados con las necesidades y las potencialidades humanas, influyen para que un bien sea reconocido como “primario”; pero, como fue reiterado en el segundo capítulo, la descripción de los Bienes primarios no se basa en la teoría utilitarista del valor.

Los Bienes primarios son clasificados por Rawls en una lista de cinco entradas:

(i) Los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia; las libertades políticas (el derecho a elegir y a ser elegido en cargos políticos); los derechos y libertades

amparados por el Estado de Derecho (debido proceso, habeas corpus, etcétera); y, *last but not least*, la libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona.

(ii) La libertad de movimiento y la libre elección de profesión u oficio, en un contexto de amplias oportunidades que permitan revisar y cambiar los planes de vida.

(iii) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.

(iv) El ingresos y la riqueza, entendidos como medios de cambio universales (el dinero en general y demás activos económicos); y

(v) Las bases sociales del autorrespeto, (estas son instituciones que sancionan y penalizan actitudes y comportamientos –como el machismo, el racismo, la xenofobia, la homofobia, el elitismo, etcétera- que le impiden a los ciudadanos promover sus planes de vida y sus fines de autoconfianza)

Como se mostró en el capítulo primero de este trabajo, los Bienes primarios, para Rawls, son los que todo ciudadano necesita tener, en tanto miembro de una Sociedad-bien-ordenada. Se podrá evaluar la Justicia de la sociedad y, por tanto, el diseño de su estructura básica –i. e. la Constitución- según como sea la distribución de estos bienes. Con ese criterio en mente, en una Sociedad-bien-ordenada los menos aventajados serán, lógicamente, aquellos que sólo tienen las expectativas más bajas de obtener los bienes mencionados en el punto iv.

Sin embargo, para que ese esquema sea correcto -no solo para los menos aventajados; sino para toda la sociedad- debería adicionarse un sexto bien: cierto tipo de conocimiento o información con el cual determinar si la situación socioeconómica es óptima en sentido paretiano. Al acceder a dicho saber, chequeando si la población goza o no de calidad de vida, descubriríamos si la situación es justa como resultado de la aplicación de los Principios de Justicia. Ante el éxito

de éstos, no habría motivo para hacerle ningún reclamo a la Administración pública.

En la Sociedad-bien-ordenada de Rawls, el surfista de Malibú que se pasa la vida divirtiéndose en la playa no consideraría injusto ser parte del grupo más desfavorecido, *siempre y cuando sepa* que la sociedad cumple, como mínimo, con la aplicación del criterio maximín. Pero, ¿cómo puede estar al tanto de ello? Una sociedad justa debe garantizar que los ciudadanos tengan *un derecho inalienable a saber eso*. Saber si los altos representantes del pueblo están cumpliendo con sus deberes no es saber cualquier cosa. Se trata de algo que hay que conocer con urgencia (especialmente, en los días en que hay que participar en los procesos de *accountability*). No obstante, ¿tienen los ciudadanos, en principio, un derecho “a saber eso”?

Indaguemos, en la siguiente sección, si en la democracia liberal se puede justificar ese derecho. Después, se hará una delimitación más precisa, con carácter administrativo, del Tercer Principio de Justicia y del Bien Primario que le corresponde. Finalmente, como conclusión de este trabajo, presentaremos la base filosófica del Tercer Principio de Justicia, desde la Teoría Crítica Constitucional (TCC) de Ricardo Sanín Restrepo.

5.2 El derecho “a saber eso”

¿Quién puede decidir si los ciudadanos tienen derecho a saber lo que han hecho sus representantes elegidos o nombrados en los más altos cargos del Estado? ¿Puede el público conocer igualmente el desempeño de las grandes corporaciones privadas, durante el tiempo que ejercieron y disfrutaron de los poderes y prerrogativas que acompañan las posiciones de máxima autoridad y responsabilidad?

Si estas preguntas las formula el ciudadano común de una democracia liberal la mejor respuesta, evidentemente, es que jueces,

legisladores y filósofos son los llamados a decidir sobre dicha cuestión. Sin importar que las dudas se planteen en la sede de un tribunal de Justicia o en el recinto de la asamblea constituyente o parlamentaria, o en un aula universitaria, las cuestiones todavía a resolver son: ¿cómo justificar la pretensión de que los ciudadanos comunes y corrientes, de una Sociedad bien ordenada, puedan ejercer el derecho a recibir cierta información sensible y clasificada? ¿Deben ser los poderes político y económico, de la sociedad como un todo, los únicos guardianes de una información cuya entrega constituye el objetivo principal de un supuesto Principio de publicidad-?

Vale la pena intentar responder aquí a esas cuestiones; pero no en abstracto, sino en el contexto de los debates sobre lo que es la libertad de información, en el país cuya influencia política, social, económica y cultural es la más sobresaliente en el mundo entero: en el país Hegemón. Si las conclusiones de ese hipotético debate son válidas en el Hegemón, lo serán también *-a fortiori-* en otros estados democráticos del sistema internacional.

Comencemos por jueces y filósofos. Tiene razón Ronald Dworkin cuando afirma que

Ningún prominente abogado constitucionalista [...] ha pensado alguna vez que la Primera Enmienda [a la Constitución de Estados Unidos] le impida al gobierno regular de alguna manera la libertad de expresión. Siempre ha existido la posibilidad de que las personas demanden a otras en la Corte por injurias y difamación, por ejemplo, e incluso los más fervientes defensores de la libertad de expresión han admitido que nadie tiene un derecho constitucional a dar alarma de incendio gritando “fuego” en un teatro lleno de personas, o a publicar información sobre movimientos de tropas en tiempo de guerra. (Dworkin, 2009: 284)

No obstante, según Dworkin, diversas sentencias del Tribunal Supremo de EEUU, han dejado la cuestión de la censura a la información presa de una cierta ambigüedad “cuando la libertad de expresión entra en conflicto con otros intereses” (Dworkin: 2009: 284).

Según una de las sentencias de ese tribunal, las empresas privadas tienen derecho a difundir pornografía en los medios de

comunicación de su propiedad, porque al Estado no le compete “determinar qué cosas debería o no debería la gente en privado, (ni tampoco considerarlas) como de mal gusto o vergonzosas”. Por otro lado, continúa Dworkin, dicho tribunal se inhibió a revisar ciertos fallos de gran importancia, relacionados con la Primera Enmienda. Uno de esos casos, *The Progressive*, es muy importante para el argumento a favor del Tercer Principio. Este caso atañe las prerrogativas de la *Atomic Energy Act*, según las cuales el gobierno tiene derecho a censurar y a custodiar “información inherentemente reservada” -por ejemplo, la relativa a las armas de destrucción masiva (ADM)-.

La Comisión [de Energía Atómica] persuadió al juez de una corte distrital, quien escuchó en secreto el testimonio del gobierno, de que la publicación [del artículo titulado “El secreto de la Bomba-H”] sería perjudicial para la seguridad nacional porque podría permitir a un país pequeño —Uganda, encabezado por Idi Amin, era el ejemplo del momento— construir una bomba de hidrógeno. (Dworkin, 2009: 286)

Dworkin rechaza por “absurdamente amplio” el argumento de que existe información inherentemente reservada y afirma “no creer que habría sido acogido en tribunales de jerarquía superior” (*ibidem*).

Esto es importante para ir desbrozando las premisas del argumento de la presente sección: si ni siquiera los datos para construir la bomba H -poseídos eventualmente por el villano de moda, dictador de “un país pequeño”- constituyen *per se* información inherentemente reservada, *a fortiori* otra información relativa a asuntos técnico-militares tampoco lo es. Además, de cara a los límites del Tercer Principio, los puestos del alto mando del gobierno y del capital no suelen estar ocupados por científicos. Por lo tanto, a instancias de este Tercer Principio, remotamente se estaría poniendo en peligro la vida de nadie. Los detalles técnicos de cómo hacer armas de destrucción masiva no reposan en las instancias más altas del Poder.

Primera premisa del argumento: no existe información inherentemente reservada. Si determinada información es “clasificada” lo es en virtud de una convención, de una imposición arbitraria –establecida por medios políticos, judiciales o legales-. En otras palabras: no existe información que tenga, en sí misma, una característica tan absurda.

Segunda premisa del argumento: en las más altas instancias del Poder político y económico, no reposa información técnica cuya revelación pondría la vida del ciudadano común en un riesgo inaceptable.

A continuación, Dworkin señala que la Ley de Libertad de Información (*Freedom of Information Act, FOIA*), promulgada en 1967, ha sido reformada siete veces por el congreso de los EEUU (la última revisión fue hecha en 2010, a instancias de la implosión y posterior rescate de Wall Street). Esta ley estipula que toda la información custodiada por el gobierno federal pertenece al pueblo estadounidense. Por lo tanto, éste puede acceder legalmente a ella. A renglón seguido, la legislación introduce una explícita serie de “excepciones para proteger la privacidad de las personas, los secretos comerciales, la seguridad nacional, u otros similares” (Dworkin, 2009: 287). De ahí se puede inferir que también la rama legislativa ha sido cómplice –junto con los altos tribunales- en llevar la natural Opacidad del poder hasta alturas injustificadas.

En palabras de juez Stewart:

La prensa es libre para dar la batalla contra el secreto y la mentira en el ámbito gubernamental. **Pero la prensa no debe esperar que la Constitución le otorgue garantía alguna para vencer.** No hay un derecho constitucional de acceso a una determinada información gubernamental, ni hay base para exigir a la burocracia que actúe de forma abierta. El interés público en someter a control la actuación del Gobierno está protegido por la Primera Enmienda, pero la protección es indirecta. Por sí misma, la Constitución no es ni una *Freedom of Information Act* ni una *Official Secrets Act*. (Negrita añadida. Citado en Revenga, 1995: 31)

Tercera premisa del argumento: todas las leyes sobre libertad de información, promulgadas en los parlamentos de los estados

democráticos, contienen excepciones provenientes del poder ejecutivo, las cuales chocan de frente contra el Tercer Principio de Justicia.

El vasto sistema de agencias que conforman la policía mundial (CIA, NSA, FBI, etcétera) ya se beneficiaba de las excepciones, incluso desde antes de ser promulgada la Ley FOIA (1967) y los eximentes adosados a ella. Estos se refieren a las siete categorías de información que pueden ser clasificadas como Alto Secreto (*Top Secret*), Secreto (*Secret*), Confidencial (*Confidential*) y de acceso restringido (*Restricted*):

- (1) Si se refiere a planes y operaciones militares o armas;
- (2) Si se trata de información procedente de un poder extranjero
- (3) Si la información versa sobre servicios de inteligencia y las actividades de inteligencia que desarrolle el país o sobre las fuentes y métodos utilizados por los servicios de inteligencia
- (4) Si se trata de información relativa a las relaciones internacionales o actividades exteriores de los EEUU
- (5) Si versa sobre materias científicas, tecnológicas o económicas relacionadas con la seguridad nacional
- (6) Si se trata de programas gubernamentales para salvaguardar los materiales nucleares o proteger las instalaciones donde estos se encuentren; o
- (7) Cualquier otro tipo de información relacionada con la seguridad nacional y que requiera protección frente a posibles revelaciones no autorizadas cuando así lo disponga el Presidente de los Estados Unidos o la persona designada por él para llevar a cabo esa tarea o por el titular de la agencia en la que se encuentre la información. (Sánchez, 2006: 179-180)

Por otra parte, la FOIA o, en castellano, Ley por la Libertad de Información (en adelante, LLI) no solo involucra los anteriores eximentes que la despojan de buena parte de su fuerza y relevancia. La LLI también estipula el ámbito de revisión y desclasificación de la información que se encuentra oculta y custodiada por el Poder. Sin embargo, las normas de revisión y desclasificación dejan, igualmente,

mucho que desear, al momento de hacer realmente efectivas las relaciones de *Accountability* entre los ciudadanos y el gobierno -o entre las distintas partes de éste último-. Debemos tener en cuenta que dichas normas, a pesar de su origen legislativo, están bajo la potestad del Presidente de los Estados Unidos (POTUS, según sus siglas en inglés) y sus delegados, miembros todos ellos de la rama ejecutiva. Por ejemplo, a pesar de la LLI

En ambas Cámaras se viene aplicando el principio de que no se puede facilitar copia de la transcripción de sesiones celebradas en secreto, ni tampoco de aquellos documentos relacionados con ellas. [...] La transcripción de los debates parlamentarios celebrados en secreto se conserva por tiempo prudencial en la propia sede del Congreso, y es trasladada finalmente, para su custodia definitiva, a los Archivos Nacionales, donde queda a disposición del Congreso y sujeta a un plazo de espera para su publicación de 50 años. (Revenga: 1995: 147-148)

Esta prerrogativa se desprende directamente del mismo texto constitucional estadounidense -art. I, sección quinta, apartado 3- y del reglamento del Congreso.

El esquema general de desclasificación automática de la información y del material clasificado, según una síntesis de las órdenes presidenciales que la regulan, es el siguiente:

De Alto secreto a:	Secreto:	Transcurridos 3 años, contando aquél en el que se clasificó
	Confidencial:	Transcurridos 5 años, contando aquél en el que se clasificó
	Desclasificado:	Transcurridos 11 años, contando aquél en el que se clasificó
De Secreto a:	Confidencial:	Transcurridos 3 años, contando aquél en el que se clasificó

288-El Tercer Principio de Justicia: la Encriptación del Poder y la Desestabilización de la "Justicia como Equidad

	Desclasificado:	Transcurridos 9 años, contando aquél en el que se clasificó
De Confidencial a:	Desclasificado	Transcurridos 7 años, contando aquél en el que se clasificó

Fuente: Sánchez (2006: 190)

Pero no todos los documentos y materiales secretos se someten a este sistema de desclasificación automática. Las personas con potestad originaria para clasificar información como Alto secreto pueden exceptuar determinadas informaciones de la desclasificación automática [...] La Administración debe revisar regularmente el material clasificado para que éste pueda ser degradado, desclasificado, transferido, retirado o destruido lo más pronto posible [...] el Presidente [...] encarga al *National Security Council*, que controle el cumplimiento de las disposiciones de la orden con ayuda de un nuevo comité creado para la ocasión, también interno a la Administración, el *Interganecy Classification Review Committee*, compuesto por representantes del Departamento de Estado, Defensa, Justicia, Comisión de la Energía Atómica, de la CIA y por un presidente nombrado por POTUS. [Después de que varios presidentes la han revisado] la Orden sigue valiéndose del *Interagency Classification Review Committee*, que pasa a denominarse *Interagency Information Security Committee*, y cambia en algo su composición (el Fiscal General sustituye al representante del Departamento de Justicia, se añade un representante del Departamento del Tesoro, etc) pero que ejerce ahora una función algo distinta. Su función principal será servir de foro a las diferentes agencias que participan en ella para debatir todas las cuestiones relacionadas con el sistema de clasificación que interesen a las mismas. (Sánchez, 2006: 190-197)

En otras palabras: las organizaciones y agencias de la policía mundial son las que tienen la potestad clasificatoria en los EEUU y la ejercen de manera centralizada y coordinada. Ciertamente, dichos eximentes a la LLI y a las normas de desclasificación automática se encuentran estrechamente relacionadas con las mayores ineptitudes de

la democracia. Estas, citando a Przeworski (2001: 33), son cuatro incapacidades, resumidas de la siguiente manera: (1a) la incapacidad de generar igualdad en el terreno socioeconómico, (2a) la incapacidad de hacer sentir a los votantes que su participación política es efectiva, (3a) la incapacidad de asegurar que los gobiernos hagan lo que se supone deben hacer (y no hagan lo que no se les ha mandado hacer), y (4a) la incapacidad de equilibrar orden y no-interferencia.

Contra estas incapacidades se suponía que las diez primeras enmiendas a la constitución de EEUU, conocidas en su conjunto como “Carta de Derechos” (*Bill of Rights*) estipulaban, en general, aquellas áreas en las cuales “el pueblo” conminaba al gobierno a no interferir, a comportarse bien, etcétera. No obstante, también se puede decir que lo conminó a mantener y a preservar el orden (del imperio del capital). Pero, ¿qué tiene que ver la *Bill of Rights* con el despliegue del Imperio del capital a escala global? La respuesta, según la relación entre la Constitución de EEUU y el Imperio del capital -presentada en los capítulos anteriores-, es categórica: Todo (Méndez y Sanín, 2012).

No es desacertado pensar que las anteriores delimitaciones sobre los *Arcana imperii*, -producto del Privilegio Ejecutivo de POTUS- también sean operativas en otras potencias distintas al Hegemón. El manto protector del secreto de Estado alcanza a cubrir específicas actividades de la entraña del capital internacional, las cuáles son contempladas en las categorías 2, 4, 5 y 7 de información sujeta a ser clasificada. Esto demuestra, en línea con los planteamientos sobre el Imperio del capital de Meiksins-Wood (2004), que, en las altas esferas, “lo político” y “lo económico” se hallan traslapados. Este último dato suele ser pasado por alto por los estudiosos del tema. Sorprendentemente, no se encontrará mención alguna de ese “extraño” solapamiento, entre lo político y lo económico en las altas esferas, en los trabajos doctorales (sobre el secreto de Estado) de Revenga (1995), Sánchez (2006) o Wilkinson (2007). Ni siquiera en los célebres artículos académicos de Norberto Bobbio sobre los *Arcana imperii*, que han servido de inspiración a las

producciones citadas. Todo el tratamiento de los *Arcana imperii*, en estas publicaciones, es estado-céntrico.

Para Helen Wilkinson (2007: 239), los plazos de duración de lo clasificado, que oscilan entre 10 y 25 años, “pueden considerarse razonables. Lógicamente, procedería la prórroga de plazos, de seguir concurriendo las circunstancias objetivas que justificasen el secreto”. Cabe preguntarse si dentro de dichas circunstancias, ¿no se esconde también la prescripción de acciones penales? De hecho, los plazos, tanto para la desclasificación como para la prescripción, coinciden. Luego, ¿cómo puede ser razonable ese tiempo?

A partir, pues, de las siguientes premisas:

1. *Primera premisa*: No existe información inherentemente reservada.

2. *Segunda premisa*: en las más altas instancias del Poder político y económico, no reposa información técnica cuya revelación pondría la vida del ciudadano común en un riesgo inaceptable.

3. *Tercera premisa*: todas las leyes sobre libertad de información, promulgadas en los parlamentos de los estados democráticos, contienen excepciones provenientes del poder ejecutivo, los cuales chocan contra el Tercer Principio de Justicia.

4. *Cuarta premisa*: Los poderes y prerrogativas de clasificar información no son solo un asunto gubernamental o político. Es también éste un asunto fundamentalmente económico. Por lo tanto, un tratamiento estado-céntrico, sobre los *Arcana imperii*, es francamente insuficiente.

A partir de ahí, ¿Cuáles son los fundamentos filosóficos para cuestionar los poderes y prerrogativas clasificatorias de los más altos cargos del gobierno?

Desde un punto de vista jurídico-filosófico, Dworkin está en lo correcto cuando demuestra que —en principio— el ciudadano estadounidense no tiene un derecho fundamental a saber, derivado éste

de la Carta de Derechos o *Bill of Rights* (Dworkin, 2009). Lo que posee es un derecho a escuchar lo que quiera decir otro ciudadano; pero no sobre lo que no quiera decir. ¿Qué pasa, entonces, si el ciudadano en cuestión no quiere hablar? En ese caso, como se mostró en los capítulos tercero y cuarto de este trabajo, la Teoría de la Agencia exige re-diseñar la relación Principal/Agente entre los ciudadanos y el gobierno. El Agente del gobierno se verá, en ese caso, constreñido a revelar, en forma de Selecciones y Señales, la información privada. La Teoría de la Agencia está formulada para resolver el problema del Riesgo moral, enseñándonos los trucos para lograr que el Agente hable.

Empero, como los dispositivos del *Accountability* son necesariamente retrospectivos, la reducción del Riesgo moral no siempre puede forzarse mediante el voto, -basado éste solamente en los resultados observados-. De nuevo, para inducir a los gobiernos a hacer solo lo que legítima y legalmente deben hacer, los ciudadanos tienen que saber no solo cuál es su estado de bienestar. También deben saber si dicho bienestar es el máximo posible. En ese contexto, el día de las elecciones los ciudadanos deben basar su elección en algo más que el historial previo de los candidatos:

[E]n los mensajes de éste, los mensajes del candidato contrario, la información sobre las contribuciones monetarias a la campaña, las promesas de ambos candidatos [...] El ciudadano ha de utilizar toda la información a la que pueda acceder. (Przeworski, 1997: 7)

La esperanza que tiene Przeworski -en que, algún día, los ciudadanos puedan controlar al gobierno- se basa en el cumplimiento de una serie de condiciones, en particular esta:

Toda idea razonable sobre control de los políticos debe centrarse en la función de la oposición. Los ciudadanos [el principal] tienen dos agentes, y no uno: el Gobierno en el poder que elige las políticas y la oposición que quiere convertirse en Gobierno. (Przeworski, 1997: 8)

Efectivamente, la LLI fue promovida en EEUU por iniciativa del senador John Moss y sus colegas de la oposición demócrata, como reacción contra los abusos de los gobiernos republicanos. Sin

embargo, la LLI tardó mucho tiempo en tramitarse. Solo después de “once años de tira y afloje entre el Congreso y el Ejecutivo, con la prensa y el público de coprotagonistas sobre la cuestión del secretismo” (Revenga, 1995: 153-155). No solo tardó muchos años en promulgarse; sino que, además, nació muy limitada por los eximentes. ¿En qué quedan, pues, las esperanzas de Przeworski? Volviendo al argumento de Dworkin, los partidarios de un pretendido derecho a saber solo pueden formular su reclamo al poder legislativo. Este argumento político debe ser contrastado con los viejos debates sobre la libertad de expresión que dieron los grandes filósofos liberales del XIX: John Stuart Mill en *On Liberty* y James Madison en *El Federalista*

[U]n gobierno del pueblo, sin información pública o sin los medios para acceder a ella, no es sino el prólogo de una farsa o de una tragedia: o quizás de ambas [...] un pueblo que pretender autogobernarse debe armarse con el poder que otorga el conocimiento. (citado en Dworkin, 2009: 297)

Mill dice que si todos tienen libertad para proponer cualquier teoría sobre la moral pública o privada, sin importar cuan absurda o impopular pudiese ser ésta, mayor será la probabilidad de que la verdad brote del mercado de ideas resultante, y la comunidad como un todo estará en mejores condiciones que lo que estaría si se censuraran las ideas impopulares. (citado en Dworkin, 2009: 290)

De esas fuentes, puede surgir la teoría de que la libertad de información es deseable porque redundante, a largo plazo, en muchos beneficios para la sociedad. Sería injusto que ella se viera privada de tales ventajas. El congresista Moss, padre de la supervisión legislativa contemporánea (y autor de la LLI), basó sus alegaciones en un argumento semejante:

En agosto de 1955, un discurso de Moss ante la Cámara de Representantes, intentando convencer a ésta de que el Ejecutivo estaba oculto tras una “cortina de papel”, tiene el patetismo propio de quienes pregonan en el desierto: “la cortina de papel –denunciaba entonces Moss- nos está impidiendo ver lo que hace el Gobierno.” (Citado en Revenga, 1995: 153)

Para el enfoque de la encriptación la metáfora de la *cortina de papel V. cortina de hierro* es bien sugerente. Pero si la mejor respuesta

de la Cámara de Representantes al argumento del congresista Moss, después de una década de debates, fue una ley “sin dientes” contra el muro estatal de datos encriptados ¿qué se puede inferirse al respecto?

La respuesta categórica la dio Kess Van der Pijl: la representación parlamentaria, conformada mediante elecciones, no es sino una forma “que permite sustituir una fracción de la clase dominante por otra sin alterar los fundamentos del orden social” (2011: 25). Por tanto, es coherente que el pueblo no tenga, en principio, ningún derecho a saber eso: que la democracia liberal es un Simulacro -en el sentido dado por Sanín (2014)-. ¿A qué se reducen, pues, los “dos agentes” de Przeworski?

Los “abundantes beneficios” de la libertad de información, según Mill y Madison y citados por Dworkin, solo significan, en el Simulacro, que el pueblo puede mejorar la democracia liberal. La libertad de información y los otros derechos incluidos en la *Bill of Rights* sirven para eso. Pero el pueblo no puede revocar “su” democracia liberal. ¿En qué quedó, pues, su poder constituyente? El argumento político (liberal), desde la Teoría de la Agencia, se tradujo así en una Ley de libertad de información totalmente alienada. Además, ésta no toca a los grandes poderes corporativos privados, en coherencia con “la farsa” que vislumbró Madison. Por lo tanto, la conclusión general, desde las premisas del argumento construido hasta aquí, es la siguiente:

Conclusión general: En la democracia liberal, los ciudadanos no tienen ni pueden tener un derecho fundamental a saber que viven en un Simulacro de democracia.

El acceso a las pruebas de ese saber o conocimiento se encuentra totalmente clausurado, detrás de una serie de muros, puertas blindadas y contraseñas encriptadas. Cada una de éstas es más impenetrable que la anterior. No existe Ley de libertad de información que derribe esos muros hechos de algo más que papel. Como se ha demostrado, jueces, legisladores y filósofos han “conspirado”, quizás sin saberlo, para justificar o fundamentar este resultado: en el

Hegemón, en el corazón del simulacro que llamamos “democracia liberal”, el Tercer Principio carece de un fundamento jurídico-constitucional que le pueda dar vida. El ciudadano común tiene el “privilegio” de ser controlado desde el secretismo oficial. A partir de este resultado, hallaremos otra base filosófica para el Tercer Principio de justicia.

5.3 El Tercer Principio desde la Desencriptación del Poder

Para anclar el Tercer Principio de Justicia y su Prioridad en un sólido y alternativo “lecho rocoso” filosófico, es preciso explicar, de nuevo, la conexión entre los *Arcana imperii* y un término que ha sido transversal en este trabajo: la “Encriptación del poder”.⁸

A semejanza del famoso “problema de los siete puentes de Königsberg”, la Constitución Encriptada pretende ser, en primer lugar, el concepto unificador que conecte, entre sí, las principales tesis de los estudios críticos del derecho -la economía-política global, la geopolítica crítica y la teoría política de la decolonialidad-. Es, simultáneamente, una categoría de análisis, a partir de la cual se puede revelar, en diversas escalas, la farsa del liberalismo político como fundamento legítimo de la democracia y su papel encubridor de los nuevos dispositivos del poder global. Además, la Constitución Encriptada permite descubrir la vía para la emancipación del sujeto político excluido, el Pueblo Oculto, por medio de un amplio programa de investigación y acción política. Este programa estará encaminado a la Desencriptación de las constituciones y de sus copias inmaculadas, en las máximas instancias del poder local y mundial. (Méndez y Sanín, 2012: 97)

⁸ Véase el desarrollo de esta idea en un artículo titulado “La constitución encriptada: nuevas formas de emancipación del poder global-” (Méndez y Sanín, 2012).

Como se mostró en el capítulo tercero, la Encriptación supone, en primer lugar, un enmarañamiento progresivo del lenguaje constituyente de la realidad social, en una saga de neo-lenguas de tipo orwelliano. Esto se evidencia en las disciplinas y técnicas jurídicas, sociales, empresariales, y sus aplicaciones en la salud, la comunicación, la educación, las finanzas, el comercio, la seguridad, el gobierno, etcétera. En segundo lugar, la Encriptación arrebató los Bienes comunes, hasta convertirlos en capital exclusivo de expertos burócratas y capitalistas. En tercer lugar, la Encriptación es un desplazamiento de la toma de decisiones hacia foros de expertos, ajenos a la primera regla de la comunicación: hacerse entender, donde los actos del poder, cuando son visibles, son ininteligibles.

La tesis fundamental es que las constituciones modernas son entonces la negación, por medio de la encriptación, del “ser en común” de la democracia. Por ello, Desencriptar supone democratizar el mundo, la realidad que lo subyace y la apertura a la construcción de lo común como ontología primordial. (Sanín, 2014: 207)

En los trabajos conjuntos, hechos por Méndez y Sanín (2012; 2015), así como en los capítulos anteriores de esta tesis, y, sobre todo, en Sanín (2014), se intenta demostrar que la clave de nuestro mundo es su Encriptación, por medio, específicamente, de los lenguajes expertos

Cuya función principal es la frustración directa de la democracia y la preservación de la opresión como manifestación exclusiva del poder. Desencriptar el poder significa entonces revertir la agenda liberal y su máquina de privatización sistemática de los comunes y la despolitización del conflicto. De manera que la desencriptación significa, no solo una herramienta crítica o semiótica, sino fundamentalmente una teoría de la justicia inmanente a la democracia. (Sanín, 2014: 207-208)

Desarrollemos la idea del Tercer Principio de Justicia como una instancia de la Desencriptación, en la medida en que ésta encaja en la ontología de la democracia desarrollada por Sanín (2014). De esta manera, el Tercer Principio sería una actualización de la *Potencia* del sujeto político que está llamado, una y otra vez, a la Desencriptación del Poder/*Potestas*.

Sanín pretende haber demolido el liberalismo político (en cualquier versión conocida) como alternativa y esperanza para alcanzar una autonomía real del Demos. Sin elementos trascendentales, su propuesta inaugura una vía absolutamente novedosa, para fundamentar la consecución de la emancipación humana. Dicho esto, se justifica una comparación entre las ideas de Rawls y Sanín.

Como se he mostrado en los capítulos uno y dos de este trabajo, Rawls formula una Teoría de la Justicia. Esta es el producto de una implausible interacción *sui generis*, entre individuos racionales que acuerdan unos denominados “Principios de Justicia”. La fundamentación de estos Principios descansa en el procedimiento argumentativo para obtenerlos. Llegamos a concebir una “Teoría normativa de la Justicia”, en la medida en que el procedimiento se considera impermeable a la imposición de fundamentos omnicomprensivos y clausurados sobre sí mismos. A este respecto, la propuesta de Sanín es, como mínimo, absolutamente contraria a las pretensiones del liberalismo político. En el pensamiento filosófico-político que Sanín deriva de Deleuze, no hay rastro alguno de una teoría de la Justicia de tipo liberal. Si esto es así, ¿Cuál es la concepción inmanente de la “democracia a la enésima potencia” - Sanín (2014)-? ¿Cómo menoscaba ésta la (trascendental) teoría de Rawls? Y lo más importante: ¿Cómo relacionar la “democracia a la enésima potencia” con el Tercer Principio de Justicia?

Contra una clasificación conformista de la Teoría de la Justicia de Sanín, dentro de algún enfoque teórico dominante, complotan sus diez tesis, pensadas para responder “a la pregunta por la democracia” (Sanín: 2014: 17). Ellas son: (1) el conflicto entre adversarios es el rasgo distintivo de lo político. De ahí su énfasis en demoler (deconstruir) los modelos jurídico-políticos liberales y sus “promesas fraudulentas de consenso”. (2) La democracia debe pensarse desde el abismo del Poder constituyente *versus* el equilibrio del Poder constituido, la incompletitud de todo sistema normativo *versus* su

completitud, la incertidumbre y la contingencia *versus* la necesidad y determinación del tiempo histórico. (3) Por lo anterior, se hace imposible una síntesis entre el Poder constituyente y el Poder constituido. La consecuencia de esto es (4) el reconocimiento de la “Paradoja de Sanín”-i. e.: todo sistema normativo se basa en la exclusión (los parias y los *aliens* evidencian dicha separación)-. Lo anterior significa que la identidad de los incluidos (los de “adentro”) depende, paradójicamente, de un extraño “afuera” que la constituye y delimita. Los excluidos, los *aliens* son, por tanto, la excepción que confirma la regla. (5) De ahí la urgencia de desvelar la Hegemonía que soporta la ideología liberal y (6) de abrirle paso a la emancipación del Pueblo Oculto (conformado por los excluidos), sobre la base del (7) reconocimiento de las relaciones simbióticas modernidad/colonialidad. Por lo tanto, (8) la democracia es la única política que

[A]sume el conflicto y el antagonismo como su fundamento [...] 9) anulando las condiciones para gobernar y 10) [haciendo del] poder un medio para rescindir el poder mismo y restituir al sujeto “pueblo” como centro necesario, pero escurridizo, de la política. (Sanín, 2014: 18)

El Tercer Principio encaja muy bien en cada una de esas diez tesis. (Primera) En toda democracia liberal hay un conflicto entre dos adversarios actuales: el ser genérico de la *Potentia* Vs. el Poder como dominación o *Potestas*. De ahí la insistencia en introducir un Tercer Principio que coadyuve a demoler el modelo jurídico-político de la democracia liberal -como ideología de la *Potestas* hegemónica-, desvelando sus cloacas disimuladas tras los *Arcana Imperii*. Filtrados éstos, la demolición de aquel se torna más probable.

(Segunda) La acción política que desvela *Arcana imperii* solo puede venir desde el abismo del poder constituyente. Esta es ejercida, desde una posición vulnerable, por ciudadanos indignados como Snowden, Falciani o Assange. Lo anterior sucede ante la imposibilidad de que los marcos jurídicos de las democracias liberales reconozcan el derecho legal de los ciudadanos a saber el contenido de los *arcana imperii*. Como corolario, si la incertidumbre y la contingencia están efectivamente asociadas al poder constituyente,

donde mejor se constata esto es en el desempeño de los movimientos sociales como el hacktivista.

(Tercera) Por esas razones, es imposible esperar una síntesis entre el Poder constituyente y el Poder constituido, cuyas consecuencias (Cuarta), de cara al Tercer Principio, son I) el rechazo y la persecución a los activistas anti-sistema que quiebran los *Arcana imperii* y II) su exilio (como *aliens*) a un estado de excepción permanente.

(Quinta) En el capítulo cuarto de este trabajo se demostró que el Imperio del capital y su Hegemonía se sustentan, precisamente, en los *Arcana imperii*. Un saber cómo el que se desprende de la actualización de un Principio de Justicia, centrado en la Desencriptación de los Secretos de Estado (y sus homólogos en el mercado), hace parte (Sexta) del camino hacia la emancipación humana, concebida como universalización del Pueblo Oculto.

(Séptima) Si hay un ámbito que los *Arcana imperii* encubren con especial obsesión son las macabras cicatrices dejadas por la cara oculta de la modernidad, es decir: la colonialidad. Es urgente *a fortiori* la entrada en operación de un Tercer Principio de Justicia y su Orden de Prioridad, para que (Octava) el conflicto entre los Sures globales y el Norte hegemónico adquiera su centralidad o visibilidad escamoteada

Finalmente, (Novena) el Tercer Principio anula una de las condiciones fundamentales del ejercicio del Poder/*Potestas*: su extrema Opacidad. La *Potentia* desencadenada por el Tercer Principio de Justicia y su Prioridad está llamada a (Décima) rescindir el Poder mismo, desestabilizando el Simulacro liberal -ya sea que se denomine "Justicia como equidad", "democracia deliberativa", etcétera-. En conclusión, la Desencriptación del Poder/*Potestas* coadyuva a una necesaria y deseable desestabilización de la Justicia como equidad y sus copias icónicas.

299 – Un Tercer Principio para demoler la Justicia como Equidad.

CONCLUSIONES

La historia de este proyecto de investigación consistía, en un primer momento, en apuntalar la teoría de la justicia de Rawls, por medio de la introducción de un tercer principio de justicia. Pero a medida en que se adentraba en aguas desconocidas y a semejanza de los tripulantes de la nave de Otto Neurath, esta embarcación tuvo que acometer una radical transformación en alta mar –en pleno viaje- sin contar con el recurso de un astillero. El resultado final ya no pretende consolidar el artificio rawlsiano sino demolerlo para darle espacio a la emergencia de algo nuevo: la democracia a la enésima potencia. Sobre la marcha esta investigación develó un conjunto de hallazgos que constituyen los aportes originales los cuales es dable reunir en estas conclusiones.

1. El descubrimiento de que un inadvertido segundo velo de ignorancia (SVI) empaña las evaluaciones que la opinión pública pueda realizar del desempeño de sus representantes en los más altos cargos del gobierno, no solo en las democracias de corte liberal sino también en los regímenes no democráticos, y no solo del gobierno del estado sino de las grandes corporaciones. En todas las comunidades político-liberales el SVI cristaliza en una serie de *arcana imperii* que impiden el pleno y adecuado funcionamiento de las diversas modalidades del *accountability*. Las asimetrías de información reforzadas por los *arcana imperii* coadyuvan la transformación de las instituciones de las poliarquías (V.gr., las elecciones periódicas, libres e institucionalizadas, la variedad de fuentes

de información, etcétera) en un proceso recurrente de selecciones adversas desde la zona cero del evento constitucional originario: el momento en que se redacta la constitución. Dicho proceso conforma una pauta en la historia de las democracias. Ni qué decir de los regímenes no democrático-liberales como los del socialismo centralmente planificado, en los que la ausencia de instituciones tipo *glasnot* condujo al derrumbe del socialismo realmente existente. Centrándonos en las democracias liberales el anterior descubrimiento nos lleva a desvirtuar una obviedad: las autodenominadas “sociedades abiertas” no lo son realmente.

Y justamente por eso, los arcana imperii plantean problemas que hacen imposible la estabilización de la justicia como equidad de Rawls o de propuestas similares como las de Sen, Nussbaum, Pettit, Van Parijs, Dworkin, los Skidelsky (padre e hijo), en donde también están presentes. El defecto grave de dichas propuestas, desde el punto de vista de esta investigación, es que no incluyen en sus listas de bienes básicos (o capacidades) a garantizar a toda la ciudadanía un derecho a saber que contrarreste el exorbitante poder/*potestas* de los arcana imperii. La propuesta de introducir y priorizar por encima de los dos principios gemelos de igualdad y libertad un tercer principio de justicia, el principio de publicidad, vendría a subsanar esta deficiencia. El problema que condujo a la transformación de este proyecto de investigación es si la implementación del tercer principio es compatible con las líneas rojas del capitalismo y su democracia liberal. El autor de este trabajo cree que no es compatible. Y ya que los filósofos políticos liberales arriba mencionados no se han planteado esta cuestión, este trabajo inaugura una vía novedosa de reflexión.

2. El descubrimiento del SVI condujo esta investigación por los derroteros del concepto quizás más importante de los estudios políticos, tanto empíricos como normativos: el poder. Un segundo aporte original de este trabajo es el haber detectado un vacío en la concepción diádica del poder (*potentia/potestas*) desde el momento en que se repara en el estudio de una de sus principales características: la opacidad. Esta investigación demuestra que la configuración de los *arcana imperii* corresponden a una exacerbación ilegítima de la natural opacidad del poder. El poder es un concepto disposicional. Y echando mano de algunos resultados fundamentales del giro lingüístico se pudo demostrar que los estados disposicionales son esencialmente opacos. Lo anterior llevó a la necesidad de complementar los elementos esenciales del poder, *potentia* y *potestas* con el concepto de intencionalidad. El poder ya sea como capacidad (*potentia*) o como dominación (*potestas*) es la obtención o producción de resultados de manera intencional. Se reclama así como segundo aporte original de esta investigación la justificación de una concepción triádica del poder. Las capacidades humanas (V. gr., las diversas cristalizaciones de la *potentia*) se hallan íntimamente conectadas a los estados mentales. Los filósofos analíticos demostraron que los estados mentales son intencionales -con c-

No obstante, ellos también demostraron que la expresión de los estados mentales –es decir, todas las instancias del lenguaje– son de una naturaleza distinta a la intencionalidad -con c-. Son intensionales -con s-. Y estas últimas son opacas. De ahí la natural opacidad del poder. Ahora bien, dicha característica una vez que entronca en la comunidad política, sociedad en la que las relaciones adversariales (amigo/enemigo) priman, cristaliza como dominación sobre el mundo y los otros. Esto es, la *potestas*. Queda así definida una base ontológica novedosa para los *arcana imperii* de la que carecían hasta

donde alcanzamos a ver. Con lo cual estamos respondiendo - desde la teoría política normativa- al reclamo de Norberto Bobbio por la escasa investigación acerca de dicho concepto.

En resumen, la natural opacidad del poder/*potestas* es luego exacerbada por los dispositivos de los arcana imperii como son la Sociedades del control y la Encriptación. Ésta se refiere a la forma en que el poder de nominación, de señalar o fijar o establecer lo que es la Verdad, queda monopolizado por los expertos (*aristoi*) en detrimento del *demos*. Con la encriptación, los dispositivos clásicos del liberalismo para ordenar la sociedad, la constitución y el derecho internacional, se convierten en medios cuyo fin último es el exterminio de la democracia. Las sociedades del control se refieren a las formas en que el capitalismo estructura los nuevos dispositivos de control de la fuerza de trabajo en los modos de producción postfordistas. Toda la Vida queda mercantilizada ya que estos Controles rebasan la mera sociedad de la vigilancia del modelo fordista del estado de bienestar, analizada por Foucault. Se aporta así una conexión entre dos enfoques que usualmente no hablan: el biopolítico de los estudios críticos del derecho, la sociedad y la cultura y el enfoque de las capacidades, de la filosofía política liberal.

3. El tercer aporte original de esta investigación doctoral fue suministrar una precisa ontología de los arcana imperii. Los secretos de estado y sus homólogos en el mercado se refieren en última instancia a información encubierta y custodiada por el poder/*potestas* en sus más altas instancias. Desde los pináculos del poder se construyeron ciertos hechos institucionales (V. gr., los arcana imperii) cuya estructura lógica develada por John Searle es la siguiente: En el contexto altamente institucionalizado C, X cuenta como Y. De esta manera extensas capas de información vitalmente importante

para los intereses de la comunidad política son separadas o censuradas para la opinión pública. Un secreto es pues de la naturaleza de un acto de habla performativo. Éstos últimos y a semejanza de sus otros tipos de actos de habla están hechos de información. Y aquí mostramos que la información tiene la naturaleza de un Signo, en el riguroso sentido lógico que Ch. S. Peirce le dio a este concepto: *algo que está por algo para algo*. Los Actos de habla de por sí son los constituyentes de la realidad social. Una sociedad, por cierto, profundamente dislocada. A la manera de un *filum Ariatnes* la teoría de los actos de habla nos permitió transitar por el laberinto de los arcana imperii sin errar el camino.

El resultado al que llegamos es que sin el concurso de ellos el poder/*potestas* no podría distribuir tan asimétricamente el Control sobre el entorno material y político de la sociedad y desde ahí controlar la política y la economía. La estructura de este Control no es otra que la que Foucault denominó Panóptico (actualizando la idea de Bentham), en el que la relación Ver/Ser visto queda cercenada o separada, en correspondencia con la etimología de la palabra 'secreto'. Sin embargo, hoy en día la sofisticación del panóptico ha alcanzado alturas insospechadas: desde el panóptico global creado por la NSA, y otras agencias del imperio del capital, POTUS (el Presidente de los EEUU) no solo nos puede vigilar sino también apuntar con los misiles montados bajo las alas de los Vehículos Aéreos No Tripulados o *drones* (VANT) que vuelan por todos los cielos desde la extensa red de bases y plataformas militares de los EEUU que cubren todo el planeta. Es la primera vez en la historia que la cabeza de un poder ejecutivo puede ordenar controlar y/o asesinar a cualquier persona situada en cualquier lugar del mundo en menos de 24 horas, sigilosamente y sin dañar mayormente las propiedades inmuebles: se trata del arma capitalista por excelencia ya que

controla o elimina a las personas sin destruir los bienes materiales adyacentes.

Mostramos también cómo ciertos incisos de la constitución de EEUU y determinadas sentencias de su Tribunal supremo fueron perfilando las diversas piezas del puzzle performativo (V. gr., prerrogativa del poder ejecutivo, estados de excepción, derecho a estar solo, etcétera) a partir de las cuales se fueron creando las múltiples instancias de los arcana imperii. Y como la constitución de los EEUU en la Copia icónica del Simulacro de democracia creado por el capitalismo, *a fortiori* dichas piezas aparecerán en todas las democracias de corte liberal, sin perjuicio de que también se manifiesten en sociedades no democráticas en competición con aquellas.

4. Además de la ontología de los arcana imperii en este trabajo doctoral también adelantamos su economía-política. Con ese propósito mostramos su conexión con los conceptos más importantes de la economía de la información, en especial, la asimetría de información, el riesgo moral, la selección adversa y las señalizaciones. Luego demostramos la dependencia del Imperio del capital respecto de los arcana imperii. A ese respecto en esta investigación proponemos la doble especificidad del capitalismo complementado así las ideas de la Profesora Meiksins-Wood. El capitalismo financiarizado se caracteriza por hacer un doble movimiento en que, por una parte, separa “lo financiero” de “lo productivo” –después de haber separado “lo económico” de “lo político”- para luego unir subrepticamente, “lo financiero” con “lo político”. Ese es el rasgo distintivo de la financiarización y depende totalmente -para su correcta ejecución- de los arcana imperii. De esta manera se conforma un verdadero imperio (informal) del capital global entorno a una clase transnacional (Van der Pijl, 2011) que mora, gracias al estado económico de excepción

permanente, en una red de centros financieros extraterritoriales (*offshore financial center*) dotados de soberanías privadas y porosas (Chavagneux y Palan, 2007). Desde ahí, los ricos, las multinacionales, los financieros (banqueros y aseguradoras), los grandes fondos de inversión (*hedge fund*), el crimen organizado internacional, las agencias de inteligencia y los bancos centrales de las grandes potencias, controlan los mercados mundiales e indirectamente la política de los estados-nación. Adicionalmente, también demostramos que en su origen la constitución de los EEUU fue el producto de una selección adversa global debido a la actuación de los arcana imperii: V. gr., el secreto de las deliberaciones durante la Convención de Philadelphia, el inciso 5 del artículo primero de la constitución, la icónica sentencia *Marbury V Madison*, el derecho del poder/*potestas* “a estar solo”, o “no ser molestado” por las autoridades, el Privilegio Ejecutivo. Posteriormente, con el desbordamiento de la *corruptio optimi* inherente al capitalismo el poder legislativo introdujo la ley *Freedom of Information Act*, (FOIA) sucesivamente modificada y sabotada. Al parecer, la estructura de las leyes FOIA es similar a la del célebre principio kantiano de publicidad que antepone la obediencia a la crítica: un diseño hecho para fallar. Efectivamente, la camisa de fuerza de las excepciones a las leyes FOIA la tornan en ley sin dientes cuando no en una mera burla.

Por supuesto que la *corruptio optimi* no es un fenómeno exclusivo del capitalismo y su democracia liberal, pero aquí de lo que se trata es de evaluar los mejores modelos de justicia realmente existentes. No de los peores. Finalmente, se traen a colación las extraordinarias actuaciones de algunos “hacktivistas” como Edward Snowden, Hervé Falciani, Julian Assange, que apuntan contra el corazón de los arcana imperii en los más altos pináculos del poder/*potestas*. Dichas acciones

contra-hegemónicas parecen señalar un camino novedoso a seguir por los movimientos sociales antisistema si quieren lograr algunas importantes victorias tempranas en la “guerra de posiciones” por la hegemonía global.

5. El quinto aporte original de esta tesis doctoral lo constituye la formulación del Tercer principio de justicia. Se trata de una reformulación del Principio trascendental del Derecho Público de Kant, según el cual “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos” (Kant, 1795). Sin embargo, nuestro objetivo aquí es hacer libre y prioritario en la república cosmopolita de Kant lo que para él está subordinado a la odediencia (Cfr., De Lucas Martin, 1987; 1990; 1995). Este principio inmanente de justicia podría enunciarse de la siguiente manera, siguiendo el esquema rawlsiano: *Tercer Principio: los poderes y las prerrogativas que acompañan a los cargos y posiciones de máxima autoridad, deben ejercerse bajo condiciones panópticas razonables (el Principio de Publicidad)*. Además, introducimos la prioridad de la Publicidad sobre la Libertad, -algo de por sí inédito en la teoría política normativa- de tal manera que las autoridades públicas y privadas instaladas en los pináculos del poder/*potestas* no se amparen en el esquema de libertades básicas, iguales e irrevocables, con el fin de ocultar su *corruptio optimi* a la luz de la razón pública. Dicho nuevo orden de prioridad, podría formularse parafraseando a Rawls, así: *Nueva Norma de Prioridad: El tercer principio tiene primacía sobre el primer principio*.

Demostramos que con la introducción del Tercer Principio, y de la nueva Norma de Prioridad, queda delineada una concepción de la Justicia que abarca más que el caso particular de la concepción rawlsiana de la Justicia como Equidad. Más

aún, expusimos que dicha introducción conlleva un efecto de-constructor del simulacro de la Justicia como Equidad, de un tenor tal que incluso, en una formulación extrema de la estructura básica de la sociedad -una en la que, por ejemplo, quede mutilada la lista rawlsiana de bienes primarios, excepción hecha del inciso tercero-, el poder/*potentia* democratizador del tercer principio (y su máxima prioridad dentro de los derechos fundamentales) forzaría, necesariamente, o bien un ejercicio benevolente del poder despótico, o bien, la resistencia civil generalizada. Es decir, si el tercer principio (y su primacía) fueran operativos en la estructura básica de los regímenes sociales domésticos, -a saber: Capitalismo de *laissez-faire*; Capitalismo de Estado de bienestar; Socialismo de Estado con economía planificada; Democracia de propietarios; y finalmente, Socialismo liberal (democrático)-, aquellos harían transitar a éstos hacia regímenes más democráticos, en el sentido radical dado por el Sanín Restrepo (2014) debido al papel central que desempeñarían el Tercer Principio y su primacía, en la desencriptación del poder/*potestas*. Igualmente, el Tercer Principio también tendría un papel central que cumplir en la lucha por la justicia global, como medio para una transición hacia un orden internacional verdaderamente democrático: el Principio desvelaría, ante la hipotética Sociedad de los Pueblos rawlsiana, (o ante organizaciones similares como la ONU, la UE, etcétera) la estructura informal (y secreta) del imperio del capital, en el sentido asignado por Meiksins-Wood (2004), estructura que a mi modo de ver es el mayor obstáculo para hacerle justicia a la humanidad según la formulación de Pogge (2009).

6. Otro elemento novedoso de este trabajo es que el Tercer principio no niega la necesidad de los arcana imperii. Lo que cuestiona es que se mantengan como tales por lapsos de

tiempo tan extensos. El problema con la configuración político-legal actual de los *arcana imperii* no es el secreto en sí, sino el secretismo per se. La eventual implementación Administrativa del Tercer principio no es algo necesariamente utópico. En esta investigación señalamos incluso que ya existe un modelo práctico que bien puede servirnos de guía: el tratamiento dado en Alemania a los archivos de la tristemente célebre *Stasi*. Sin embargo, con Dworkin (2004) queda claro que en la estructura constitucional de la democracia liberal estadounidense no hay nada como un derecho a saber exigible legalmente. Por tanto, demostramos que la ciudadanía de los estados democráticos no cuenta con ningún instrumento legal realmente efectivo para contrarrestar el poder encubridor de los *arcana imperii*. Las leyes FOIA nacen “atadas y bien atadas” o mejor: virtualmente maniatadas.

Por tanto, ¿*Qué hacer?* En este punto, este trabajo se separa y renuncia a pensar cualquier solución desde la perspectiva rawlsiana del liberalismo político y se encamina en una dirección más bien radical, el de la verdadera democracia constituida como “único espacio legítimo de lo político” (Sanín, 2014). Se trata de fundamentar el paso de la desobediencia (Snowden, Assange, Falciani) a la resistencia, como “primera misión de la descriptación” del poder/*potestas*. Con Sanín (2014: 271) sabemos que la encriptación del poder “consiste precisamente en la forma como una élite de expertos en lenguajes sofisticados, que retienen la posibilidad de enunciación de la verdad, definen el ámbito de los problemas y sus soluciones”. Si a la encriptación se le suman las prerrogativas que otorgan los *arcana imperii*, es claro que un tal poder de dominación no solo debe ser desobedecido sino resistido en todas partes: plazas y calles; selvas y bosques; templos y trincheras; aulas y letras; dispositivos y redes...

7. Finalmente, el anclaje del Tercer principio en la propuesta de descriptación del poder también aporta una respuesta crítica a algunos planteamientos de *Vigilancia líquida* y *La sociedad de la transparencia*, del sociólogo polaco Zygmunt Bauman y el filósofo coreano Byung-Chul Han. Específicamente, estas obras de Bauman y Han se pueden concebir como una actualización del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control. Han y Bauman llevan razón cuando arguyen que la sociedad del control nos ha hecho “amigos” del Gran Hermano: sabemos de su existencia y somos felices de que nos observe constantemente y le facilitamos el registro de nuestros secretos más íntimos. Aunque también cabe la posibilidad de que debido a las constricciones del mercado la fuerza de trabajo no tenga más opción que hacerlo. Sin embargo, Han y Bauman parecen no reparar en el hecho (institucional) de que el poder/*potestas*, en sus más altas instancias, no es transparente. Por eso la respuesta al panóptico digital de hoy debe ser su inversión. Es decir, hacer que el precio a pagar por el acceso al poder/*potestas* en sus más altas instancias sea una voluntaria exhibición de sus actuaciones sin coacción externa. Los casos recientes de *Wikileaks*, Falciani y Snowden, apuntan a esa necesidad: la inversión del panóptico. Está claro que dicha inversión implica la clausura del mismo en su extremo inferior acompañada de su apertura –*mutatis mutandis*– para el extremo superior: el 0.1% de la cúspide de la pirámide social. De esta forma, el Tercer principio fungiría como un medio que coadyuva la descriptación del poder.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (2008): “Germán Zabala. Travesías de un pensamiento político humanista”. *Nómadas*, Octubre, Número 29.

AA.VV. (2012): *El derecho frente al poder. Surgimiento, desarrollo y crítica de la constitución y el constitucionalismo modernos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Agamben, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2010): *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Aglietta, M. (2012): “El vortice europeo”. *New Left Review*, Julio/Agosto, Número 75.

Anderson, P. (2010): “Dos revoluciones”. *New Left Review*, Marzo/Abril, Número 61.

Arango, R. (2005): *El concepto de derechos sociales fundamentales*. Bogotá: Legis.

Arrighi, G. (1999): *El largo siglo XX*. Madrid: Akal.

Arrow, K. (1994): *Elección social y valores individuales*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Axelrod, R. (1996): *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*. Madrid: Alianza.

Balakrishnan, G. (2015): “Marx, el abolicionista II”. *New Left Review*, Marzo/Abril, Número 91.

Bauman, Z, y Lyon, D. (2013): *Vigilancia líquida*. Barcelona: Paidós.

Benjamin, W. (2010): “Para una crítica de la violencia”. *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Binmore, K. (2005): *Natural Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Binmore, K. (2007): *Game Theory. A Very Short Introduction*. Oxford: University Press.

Blanchard, O. (2014): “¿Dónde acecha el peligro?”. *Finanzas y Desarrollo*, Septiembre, Volumen LI, Número 3

Bobbio, N. (2003): *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.

Botero, J. J. (ed.) (2004): *Con Rawls y contra Rawls*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Brennan, T. (2014): “Apuestas subalternas”. *New Left Review*, Noviembre/Diciembre, Número 89.

Bueno, E. (2009): *La configuración constitucional del derecho a la intimidad*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Carroll, W. y Sapinski, J. Ph. (2010): “The Global Corporate Elite and the Transnational Policy-Planning Network, 1996-2006: A Structural Analysis”. *International Sociology*, Julio, VolumenXXV, Número 4.

Castells, M. (1998): *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura (Vol. I: La Sociedad Red)*. Madrid: Alianza Editorial.

Chomsky, N. (2013): “US control is diminishing, but it still thinks its own world.” *The Guardian*, 4 de febrero.

Chomsky, N y Herman, E. (1988): *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books.

Coromines, J. (2006): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

Dahl, R. (1989): *La poliarquía*. Madrid: Tecnos.

Dahl, R. (1992): *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1999): "Postscriptum sobre las sociedades de control". *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.

De Lucas Martin, J. (1987): "Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad". *Diánoia*, Volumen XXXIII, Número 33.

De Lucas Martin, J. (1990): "Democracia y transparencia. Sobre poder, secreto y publicidad". *Anuario de Filosofía del Derecho*, Volumen VII.

De Lucas Martin, J. (1995): "De secretos, mentiras y razones de estado". *Claves de Razón Práctica*, Mayo, Número 52.

Del Ponte, C. y Sudetic, C. (2009): *La caza. Yo y los criminales de guerra*. Barcelona: Ariel.

Derrida, J. (1995): *The gift of death*. Chicago: University of Chicago.

Diamond, L y Morlino, L (eds.) (2005): *Assessing the Quality of Democracy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Diamond, L y Morlino, L. (2004): "The Quality of Democracy, An Overview". *Journal of Democracy*, Volumen 15, Número 4.

Diaz, O. (2004): *El país creado por Wall Street*. Barcelona: Destino.

Dick, Ph. K. (1982): *Ubik*. Barcelona: Orbis.

Dorf, M.: “A brief history of executive privilege, from George Washington through Dick Cheney”.

<<http://writ.news.findlaw.com/dorf/20020206.html>>, 2002. (Consultado el 16 de mayo de 2014).

Douzinas, C. (2008): *El fin de los derechos humanos*. Bogotá: Legis.

Draghi, M. (2012).: “Rueda de prensa”.

<http://www.ecb.europa.eu/press/key/date/2012/html/sp120726.en.html>

Duncan, R. (2012): “¿Una nueva depresión mundial?”. *New Left Review*, Noviembre/Diciembre, Número 77.

Dworkin, R.: “Derecho y terror”.

<https://www.icesi.edu.co/precedente/ediciones/2007/01_DERECHO_CONSTITUCIONAL.pdf>, 2007. (Consultado el 16 de mayo de 2014).

Dworkin, R.: “¿Está la prensa de los EEUU perdiendo la protección de la Primera Enmienda?”.

<http://www.cepchile.cl/dms/archivo_4437_2578/rev114_rdworkin_prensa.pdf>, 2009 (Consultado el 16 de mayo de 2014).

Escobar, A. (1996): *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Federici, S.: “Cuentos de brujas”.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-6441-2011-04-16.html>, 2013 (consultado el 15 de noviembre de 2013).

Fernandez, D.: “Las manos que mueven las bolsas”.

<http://economia.elpais.com/economia/2014/02/14/actualidad/1392407519_905182.html>, 2014 (Consultado el 16 de febrero de 2014)

Foucault, M. (1996): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Fraser, N. (2014): "Moradas ocultas". *New Left Review*, Mayo/Junio, Número 86.

Ho-Fung, H. (2014): "El modelo canadiense". *New Left Review*, Septiembre/Octubre, Número 88.

Galbraith J. K. (2009): "Who Are These Economists, Anyway?"
<<http://www.nea.org/assets/docs/HE/TA09EconomistGalbraith.pdf>>, 2009 (Consultado el 16 de febrero de 2014).

Ganser, D. (2005): *Los ejércitos secretos de la OTAN*. Barcelona: Ed. El Viejo Topo.

García, M. (2008): "Estabilidad y equilibrio en liberalismo político". En, González, J y Pérez, M (eds.) *Pluralismo, legitimidad y economía política*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Gauthier, F.: "La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una «revolución burguesa»".

<<http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/fgauth1.pdf>>, 2014. (Consultado el 9 de Agosto 2014).

George, S. (2015): *Los usurpadores. Cómo las empresas transnacionales toman el poder*. Barcelona: Icaria editorial.

Gill, S. (2003): *Power and Resistance in the New World Order*. London: Palgrave.

Gindin, S. (1999): 'Notes on Labor at the End of the Century: Starting Over?'. En, Meiksins-Wood y Yates (Eds.) *Rising from the Ashes: Labor in the Age of 'Global' Capitalism*, Monthly Review Press.

Gramsci, A. (1971): *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.

Greenwald, G. (2014): *Snowden. La NSA y el estado de vigilancia de EEUU*. Barcelona: Ediciones B.

Guardiola-Rivera, O. (2012): *Si Latinoamérica gobernase el mundo. De cómo el Sur guiará al Norte hacia el siglo XXII*. Barcelona: RBA.

Guardiola-Rivera, O.: “El reto”.

<<http://www.elspectador.com/opinion/el-reto-columna-457993>>, 2013 (Consultado el 16 de Febrero de 2014).

Haack, S. (1991): *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.

Habermas, J. (1998a): *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

Habermas, J. (1994): *Tres modelos de democracia*. Valencia: Episteme.

Habermas, J. y Rawls, J. (1998b): *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.

Hamilton, A; Madison, J; Jay, J. (1998): *El federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Han, B.Ch. (2013): *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

Hardt, M. (2009): *Thomas Jefferson. La declaración de independencia*. Madrid: Akal.

Hardt, M. y Negri, A. (2005): *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Harsanyi, J. (1955): “Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons”. *Journal of Political Economy*, Volumen 63.

Harsanyi, J. (1975): “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’ Theory”. *American Political Science Review*, Junio, Volumen 69, Número 2.

Harvey, D. (2012): *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.

Hegel, G.W.F. (1806/2009): *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Editorial Pretextos.

Hitchens, C. (2001): *The trial of Henry Kissinger*, London: Verso.

Hobbes, T. (1651/2007): *Leviatán: o la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE.

Hoyos, L.E. (2004): "La actualidad de Kant". En, Estudios de filosofía política. Bogota: Luis Eduardo Hoyos (Editor). Universidad Externado de Colombia – Universidad Nacional de Colombia.

Huntington, S. (1994): *La tercera Ola. La democratización a finales del siglo XX*. Barcelona: Paidós.

Ignatieff, M. (2004): *El mal menor: ética política en una época de terror*. Barcelona: Tauros.

Jansana, R. (1990): *Una introducción a la lógica modal*. Madrid: Tecnos.

Jessop, R. (2008): *El futuro del Estado capitalista*. Madrid: Catarata.

Kant, I. (1795/2010): *Kant II*. Madrid: Gredos.

Keynes, J.M. (1936): *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klein, N. (2015): *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Buenos Aires: Paidós.

Klein, N. (2007): *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.

Krever, T. (2014): "Juzgar a la Corte Penal Internacional". *New Left Review*, Marzo/Abril, Número 85.

Kukathas, Ch. y Pettit, Ph. (2004): *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Anaya.

Kymlicka, W. (1990): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Michigan: Clarendon Press.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo veintiuno editores.

Lagarde, C. (2014).: “Inclusión económica e integridad financiera. Discurso pronunciado ante la Conferencia para un capitalismo inclusivo”. Londres, 27 de Mayo de 2014

<https://www.imf.org/external/np/speeches/2014/052714.htm>

Leffler, M. (2008): *La guerra después de la guerra. EEUU, la Unión Soviética y la guerra fría*. Barcelona: Crítica.

Linebaugh, P y Rediker, M. (2003): *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica.

Luhmann, N. (1998): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Lukes, S. (2007): *El poder. Un enfoque radical* (Nueva Edición). Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Macho, I y Pérez, D. (2005): *Introducción a la economía de la información*. Barcelona: Ariel.

Marx, K. (1867/2007): *El Capital. Crítica de la economía-política*. (Libro I. Tomo I-III). Madrid: Akal.

McGuire, R. (2003): *To Form a More Perfect Union. A New Economic Interpretation of the United States Constitution*. New York: Oxford University Press.

Marías, J. (2013): *Tu rostro mañana*. Barcelona: Random House Mondadori.

Mejía Quintana, O (2010): "Modelos alternativos de democracia deliberativa. Una aproximación al estado del arte". *Revista Coherencia* Volumen 7, Número 12.

Méndez, G. (2007, a): "Las condiciones de la democracia ¿Es el planteamiento de O'Donnell una crítica a la poliarquía?". En, *Revista Economía y Desarrollo*. Universidad Autónoma de Colombia. Volumen 6, Número 2.

Méndez, G. (2007, b): "Teoría de la agencia y Accountability". En, *Revista Economía y Desarrollo*. Universidad Autónoma de Colombia. Volumen 6, Número 1.

Méndez, G. (2008): "Una revisión del concepto de explotación en el sistema-mundo de Wallerstein". En, *Revista Jurídicas*, Universidad de Caldas. Enero/Junio, Volumen 5, Número 1.

Méndez, G. (2009): "Claves del ascenso pacífico de China". En, *Análisis Político*, Septiembre/Diciembre, Universidad Nacional de Colombia, IEPRI, Número 67.

Méndez, G. (2010): "Pragmáticos sin pragmatismo: apuntes sobre la relación Wittgenstein-Peirce". En, *Discusiones Filosóficas*, Julio/Diciembre, Universidad de Caldas. Año 11, Número 17.

Méndez, G y Sanín, R. (2012): "La constitución encriptada. Nuevas formas de emancipación del poder global". En, *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*. México: Julio/Diciembre, Año IV, Número 8.

Méndez, G.: "Mao Tse-Tung in Bogota: The Pragmatism of FARC and its Parallel in China".

<<http://criticallegalthinking.com/2013/04/18/mao-tse-tung-in-bogota/>>, 2013(a) (Consultado el 13 de Febrero de 2014).

Méndez, G y Sanín, R.: "The Encrypted Constitution: A New Paradigm of Oppression".

<<http://criticallegalthinking.com/2013/08/08/the-encrypted-constitution-a-new-paradigm-of-oppression/>>, 2013(b) (Consultado el 13 de Febrero de 2014).

Méndez, G.: “Five Theses on financialisation”.

<<http://criticallegalthinking.com/2014/03/11/five-theses-financialisation/>>, 2014 (Consultado el 9 de Enero de 2015).

Méndez, G y Orozco, J.F. (2015): “Hipótesis para Desencriptar el Poder. Pervivencia y Emancipación: Hacia el Anarquismo Polivalente”. *Democracia e Constituição na América Latina: A descryptografia de poder e colonialidade*. Brasil: Editorial Forum.

Méndez, G y Sanín, R. (2015): “Manifest injustice from the (de) colonial matrix: the reversal of the panoptic”. *Philosophy and Social Criticism, Special edition: on Amartya Sen “The idea of justice”*, Enero, Volumen 41, Número 1.

Meiksins-Wood, E (2000): *Democracia contra capitalismo*. México: Siglo XXI Editores.

Meiksins-Wood, E. (2004): *El imperio del capital*. Barcelona: Ed. El Viejo Topo.

Morris, P (2002): *Power: A Philosophical Analysis*. Manchester: Manchester University Press.

Nussbaum, M. (2007): *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

O'Donnell, G. (1999, a): “Horizontal Accountability and New Democracies”. En, Schedler, A.; Diamond, L., y Plattner, M. (comps.), *The Self-Restraining State: Power and Accountability in New Democracies*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner.

O'Donnell, G. (1999, b): ‘Polyarchies and the (Un)Rule of Law in Latin America’, en Méndez, J.O'Donnell, G., y Pinheiro, P. S. (comps.), *The Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

O'Donnell, G. (2000): "Teoría democrática y política comparada", *Desarrollo económico*, Enero/Marzo, Volumen 39, Número 156.

O'Neill, O. (2009): "Ethics for communication?" En, *European Journal of Philosophy*, Junio, Volumen 17, Número 2.

Orwell, G. (2003): *Rebelión en la granja/1984*. México: Porrúa.

Palan, R. (2003): *The Offshore Wold. Sovereign Markets, Virtual Places, and Nomad Millionaires*. Ithaca: Cornell University Press.

Palan, R, y Chavagneux, C. (2007): *Los paraísos fiscales*. Barcelona: El Viejo Topo.

Panitch, L y Gindin, S. (2013): *The Making of global Capitalism: The Political Economy of American Empire*. New York, London: Verso.

Peirce, Ch. (2007): *La lógica considerada como semiótica*. Sara Barrena (editora.) Madrid: Biblioteca Nueva.

Peirce, Ch. (2012): *Obra filosófica reunida*. N. Houser y C. Kloesel (editores.) Vol. 1 y 2. México: FCE.

Piketty, T. (2014): "La Riqueza del Mundo". *New Left Review*, Marzo/Abril, Número 85.

Pettit, P. (2013): "Recuperar la economía: el mercado como *res publica*". En, *Revista de Economía Institucional*, Universidad Externado de Colombia. Volumen 15, Número 28.

Pogge, T. (2009): *Hacer justicia a la humanidad*. México: FCE.

Proyect, L.: "Suecia y el renacimiento de la novela negra marxista".

<<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=7315>>2014.
(Consultado el 29 de septiembre de 2014).

Przeworski, A. (1995): *Democracia y mercado. Reformas políticas y económicas en la Europa del Este y América Latina*. New York: Cambridge University Press.

Przeworski, A. (2010): *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992): “Americanity as a concept; or, The Americas in the modern world”. *International Social Science Journal*, Volumen XLIV, Número 4.

Ravenhill, J. (2008): “The Study of Global Political Economy”. En, J Ravenhill (ed.), *Global Political Economy, Second Edition*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. (1999, a): *A Theory of Justice (Rev. Edit.)*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (1999, b): *The Law of Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J. (2002): *Justicia como equidad: Una reformulación*. Barcelona: Paidós.

Rawls, J. (1996): *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

Revenga, M. (1995): *El imperio de la política*. Barcelona: Editorial Ariel.

Rescher, N. (2003): *On Leibniz*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rodilla, M.A. (2006): *Leyendo a Rawls*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Russell, B. (1938): *Power: A New Social Analysis*. London: Allen & Unwin.

Russell, B. (1977): *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Salas, M. (2004): "Necesidad, contingencia y mundos posibles. Modalidad y libertad en Leibniz". En, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. Volumen XLII. Número 105.

Saldaña, M. (2007): "La protección de la privacidad en la sociedad tecnológica". En, *Araucaria. Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*. Segundo Semestre. Número 18.

Saldaña, M. (2012): "«The right to privacy». La génesis de la protección de la privacidad en el sistema constitucional norteamericano: el centenario legado de Warren y Brandeis". *Revista de derecho político UNED*. Número 85.

Sanín, R. (2014): *Teoría Crítica Constitucional. La democracia a la enésima potencia*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

Sánchez, S. (2006): *El secreto de estado*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Sandel, M (2013): *Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*. Barcelona: Editorial Debate.

Scanlon, T. (1975): "Preference and Urgency". *The Journal of Philosophy*, Número 19.

Schettino, H. (2002): "Política e imperium en Maquiavelo y Spinoza". *Diánoia*, Volumen XLVII, Número 48.

Schmitt, C. (1988): *Political theology*. Cambridge, MIT Press.

Scott, J. (2013): *Elogio del anarquismo*. Barcelona. Crítica.

Searle, J. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Searle, J. (1997): *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

Sen, A. (2000): *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Editorial Planeta.

Sen, A. (2010, a): *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

Sen, A. (2010, b): “Interview d’Amartya Sen”. *Philosophie Magazine*, Número 44.

Shelling, T. (1980): *The Strategy of Conflict*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

Skidelsky, R. (2009): *El regreso de Keynes*. Barcelona: Crítica.

Skidelsky, R. (2013): *John Maynard Keynes*. Barcelona: RBA

Skidelsky, R, y Skidelsky, E. (2012): *¿Cuánto es suficiente?* Barcelona: Crítica.

Skocpol, T. (1984): *Los estados y las revoluciones sociales*. México: FCE.

Spinoza, B. (1670/1986a): *El tratado político*. Alianza Editorial. Madrid.

Spinoza, B. (1670/1986b): *El tratado teológico-político*. Alianza Editorial. Madrid.

Spinoza, B. (1677/2009): *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta.

Stiglitz, J. (2002): “La información y el cambio en el paradigma de la ciencia económica”. En, *Revista Asturiana de Economía*, Número 25.

Stiglitz, J. (2009): “La ONU se hace cargo”. En, www.project-syndicate.org (Consultado 18 de Junio de 2012).

Stiglitz, J. (2015): “Las corporaciones y su secreta toma del control”. En, www.project-syndicate.org (Consultado 16 de Mayo de 2015).

Siglitz, J. (2015, a): “El ataque de Europa a la democracia griega”. En, www.project-syndicate.org (Consultado 12 de Julio de 2015).

Strange, S. (2001): *La retirada del Estado. La difusión del poder en la economía mundial*. Barcelona: Icaria Editorial.

Summers, L. (2013): "Crises Yesterday and Today", ponencia en la 14th Jacques Polak Annual Reserch Conference, Washington DC, Noviembre 7.

Streeck, W. (2014): "Los finales del capitalismo". *New Left Review*, Julio/Agosto, Número 87.

Tell, G. (2009): *Fool's Gold*. New York: Free Press.

Thomson, G. (2002): *Introducción a la práctica de la filosofía*. Bogotá: Panamericana Editorial.

Thomson, F. y Dutta, S. (2015): "Financialisation: key themes and debates". (*Preprint*).

Tooze, A. (2015): "Cómo manejar mal la crisis". *New Left Review*, Mayo/Junio, Número 92.

Van der Pijl, K. (2005): *Transnational class and international relations*. Taylor & Frances e-Library.

Van der Pijl, K. (2011): "Imperios y naciones". *New Left Review*, Septiembre/Octubre, Número 70.

Van Parijs, P. (1996): *Libertad real para todos*. Barcelona: Paidós.

Varoufakis, Y. (2013): *El minotauro global*. Madrid: Capitán Swing.

Vega, F. (2000): *Economía y juegos*, Barcelona: Antoni Bosch.

Wallerstein, I. (1998): *Impensar las ciencias sociales*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Wilkinson, H. (2007): *Secretos de estado y estado de derecho*. Barcelona: Atelier.

Zalamea, F. (2001): *El continuo peirceano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Editorial Unibiblos.

Zalamea, F. (1998): *Signos triádicos. Cruces lógica-literaturas-artes. Nueve estudios latinoamericanos*. Premio de Ensayo Literario Hispanoamericano "Lya Kostakowski", México DF - México – Junio de 2001.

Zinn, H. (2005): *La otra historia de los Estados Unidos*. Hondarribia: Editorial Hiruso.

Zizek, S. (2004): "Más allá de la democracia. La impostura liberal". En, Analia Hounie (comp.) *Violencia en acto*. Analia Hounie Buenos Aires: Paidós.

Zizek, S. (2009a): "Como empezar por el principio". *New Left Review*, Julio/Agosto, Número 57.

Zizek, S. (2009b): *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal.

Zweig, S. (1935): *Fouché. El genio tenebroso*. Barcelona: Editorial Juventud.